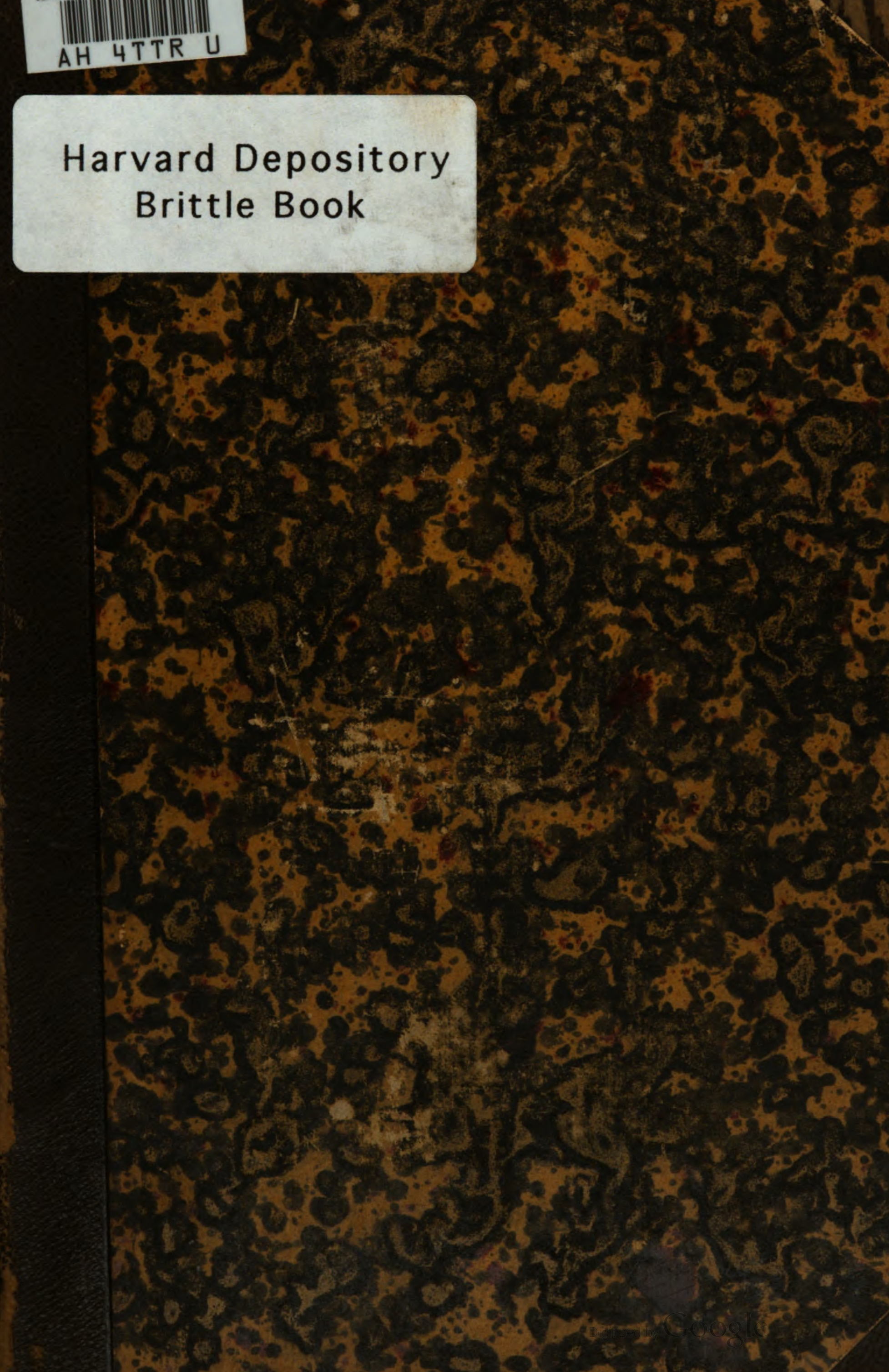


יהוה

INSTITVTIO THEOLOGICA

ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.



ΑΚΡΟΓΩΝΙ... ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.

DIE CHRISTLICHE KIRCHE

AN DER

SCHWELLE DES IRENÄISCHEN ZEITALTERS.

Von dem Verfasser dieser Schrift sind in demselben Verlage erschienen:

Dante's Hölle,

übersetzt und historisch, ästhetisch und vornehmlich theologisch erläutert.

gr. 8. 1843. 1 Thlr. 10 Ngr.

Hammerschläge in Dreizeilern.

„Ist nicht mein Wort wie Feuer, spricht der Herr,
Und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeisst?"
Jerem. 23, 29.

8. geh. 1843. 25 Ngr.

Dissertatio de Schulzii et Schottii sententia

scripsisse Paulum Apost. suas ad Colossenses, Ephesios et Philemonem epistolas non in Romana sed in Caesareensi captivitate. Adjectis 2 additam.: de genuina scriptura Ephes. I. 1. et de *ΠΑΝΤΕΣ* vocabula substantivis a Paulo nunc praeposito nunc postposito. 8 maj. 1836. geh. 6 Ngr.

Die Unterscheidungslehren

der verschiedenen christlichen Bekenntnisse im Lichte göttlichen Wortes. Nebst Nachweis der Bedeutsamkeit reiner Lehre fürs christliche Leben und einem Abriss der hauptsächlichsten ungesunden religiösen Richtungen.

Fünfte vermehrte Auflage. 8. geh. 1857. 14 Ngr.

Es sind in dieser Schrift die Lehrpunkte klar zusammengestellt und besprochen, in denen die Katholische und die Griechische Kirche, die Lutheraner, Reformirten, Herrnhuter, Arminianer, Socinianer, Mennoniten, Baptisten, Quäker, Irvingianer, Mormonen u. a. von einander abweichen.

Reise nach Ostindien über Palästina und Egypten

vom Juli 1849 bis April 1853.

5 Bände. Mit Karten, Kupfern und Plänen. gr. 8.

1. Band: Palästina. 1853. 1 Thlr. 6 Ngr.
2. „ Egypten und der Sinai. 1854. 1 Thlr. 2 Ngr.
3. bis 5. Band: Reise in Ostindien und Ceylon. 1854 u. 1855. 3 Thlr.

Bibliotheca Tamulica

sive opera praecipua Tamuliensium

edita, translata, adnotationibus glossariisque instructa.

Tomus I.: Drei **Tamulische Schriften zur Erläuterung des Vedanta-Systems** oder der rechtgläubigen Philosophie der Hindus. Uebersetzung und Erklärung. gr. 8. 1854. 1 Thlr. 26 Ngr.

Tomus II.: **Kaivaljanavanita, a Vedanta Poem. The Tamil text** with a translation, a glossary and grammatical notes, to which is added an autline of **Tamil Grammar**. gr. 8. 1855. 4 Thlr.

Tomus III.: **Der Kural des Tiruvalluver.** Deutsche Uebersetzung und Erklärung. gr. 8. geh. 1856. 1 Thlr. 20 Ngr.

Der Kural ist der Edelstein der gesammten tamulischen poetischen Literatur, ein gnomisches Gedicht über die Strebeziele des Menschen voll der tiefsten Gedanken.

DIE CHRISTLICHE KIRCHE

AN DER

SCHWELLE DES IRENÄISCHEN ZEITALTERS.

ALS GRUNDLAGE ZU EINER KIRCHEN- UND DOGMENGESCHICHTLICHEN
DARSTELLUNG DES LEBENS UND WIRKENS DES H. IRENÄUS.

VON

K. GRAUL, D. Th.

LEIPZIG.
DÖRFFLING UND FRANKE.
1860.

Vorwort.

Die nachfolgende Einleitung gestattet mir, das Vorwort, womit ich diese Schrift dem theologischen Publicum übergebe, kurz zu fassen.

Ich habe mich, so weit es irgend thunlich schien, thetisch gehalten. Die Polemik möglichst gemieden habe ich auch gegenüber Jenen, die über dem „geschichtlichen Process“ wohl eine „Idee“ schweben, aber nicht einen selbstbewussten, allheiligen und allgütigen Willen weben und walten lassen; die daher das Christenthum ohne ein schlechthinniges Wunder begreifen zu können und zu müssen glauben und danach die wunderbaren Thatsachen des Christenthums zurechtmachen; — ja die selbst mit den gemeingeschichtlichen Elementen so frei umspringen, dass sie gewissen historischen Gestalten ein willkürliches Haut- oder Bas-Relief geben, Absichten einlegen wovon nicht eine einzige unzweideutige Spur vorliegt, lose Bruchtheile der Geschichte nach Gutdünken zusammenkitten, vorgefundne Lücken mit den Werkstücken eigner Erfindung zuversichtlich füllen. Der Anlässe zu einer Polemik in der angegebnen Richtung freilich liegen auf dem Gebiet der kirchlichen Urgeschichte,

das hier in Betracht kommt, nicht wenige; hat doch jene gewaltsame Behandlung, welche nacheinander die Evangelien und die apostolischen Briefe sammt der Apostelgeschichte von dorther erlitten haben, auch die Zeugen für jene getroffen — die schriftlichen Denkmäler der sogenannten nachapostolischen Zeit, deren Gesammtergebniss eben den Stand der Kirche am Eingange des hier zu behandelnden Zeitalters bezeichnet. Es hat aber bei der grossen Knappheit gemeinsamen Bodens und bei der zum Theil ausserordentlichen Willkür gegnerischen Vorgehens ein theologisch-wissenschaftlicher Kampf nach jener Seite hin am Allerwenigsten etwas Lockendes, und mir gestattet glücklicher Weise die Natur der vorliegenden Arbeit, deren Aufgabe wesentlich die Aufstellung eines historischen Gesammtbildes ist, von einer ins Einzelne gehenden Polemik nach irgend welcher Richtung hin abzusehen.

Dem zu verarbeitenden Stoff eine möglichst durchsichtige Form zu geben, ist mein eifrigstes Bestreben gewesen. Ueber den Erfolg steht mir ein Urtheil nicht zu. Die Mängel der Arbeit, wie nach Form so nach Inhalt, kann Niemand lebhafter fühlen als der Verfasser. Wolle nur Der, in dessen Dienst sie steht, ihr die Stelle eines Steinleins für irgend eine Fuge Seines grossen Baues gnädiglich gestatten!

Leipzig, am 20. August 1860.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung IX

I. Das Heidenthum.

Der Restaurations-Gedanke 1
Der Zersetzungs-Process 6

II. Das Christenthum und das Heidenthum.

Die Ausbreitung der christlichen Kirche in den Heidenländern . . . 11
Die Einwirkung des Christenthums auf das heidnische Volksthum . . 21
Die wissenschaftliche Fehde zwischen Christenthum und Heidenthum . 27
Die politische Lage der christlichen Kirche 46

III. Das Judenthum.

Innerster Bruch des israelitischen Volksthums 53
Der rabbinische Neubau 54

IV. Das Christenthum und das Judenthum.

Die persönliche Stellung 57
Die religiöse Stellung 61

V. Die Judenchristenheit und die Heidenchristenheit.

Die judenchristlichen Partheien 71
Die Auseinandersetzung zwischen Juden- und Heidenchristen 74

VI. Der gnostische Gegensatz.

Wesen und Bedeutung des Gnosticismus 87
Der kirchliche Kampf gegen den Gnosticismus 98

VII. Die montanistische Spannung.

Wesen und Bedeutung des Montanismus 104
Stellung der Kirche zum Montanismus 111

VIII. Stand der innerkirchlichen Gesammtentwicklung.

Die christlichen Erkenntnissquellen 119
Der kirchliche Organismus 134
Die dogmatische Arbeit 144
Die theologische Wissenschaft 162

Nachträge.

S. 13, Z. 8 von unten ist nach „Aulus Plautius" hinzuzufügen: „und Ostorius Scapula (Tacitus, Agricola c. 14).

S. 55, Z. 14 von oben ist nach „zu Sepphoris" hinzuzusetzen: „— zunächst wohl in Bet-Schearim —".

S. 122, Z. 2 von oben ist nach „zu verstehen seien" folgendes einzuschieben: „Gesetzt jedoch, es sollten die apostolischen Schriften, beziehentlich die Evangelien, nicht ausgeschlossen sein — und die Unmöglichkeit dieser Annahme lässt sich nicht unwidersprechlich erhärten — so würde man auch so an eine derartige Polemik nicht nothwendig zu denken haben, könnte auch nicht daran denken, da ja Papias selbst sich auf das „Zeugniss" apostolischer Schriften berufen hat, wie der Schluss des angeführten Kapitels bei Eusebius beweist. Papias würde dann eben nur sagen, dass er für seine Person die mündliche Quelle — die damals, als „von Freunden der Apostel" her, noch ziemlich unmittelbar floss — in Rücksicht auf den stärkern und nachhaltigern Eindruck mündlicher Rede der schriftlichen Quelle vorziehe.

Zu bemerken ist noch, dass „Theophilus ad Autolycum" stets nach der Wolf'schen Ausgabe, Hamburg 1724, citirt ist.

Einleitung.

An der Schwelle der Zeit, wo aus mächtiger Gährung die ersten festen Umrisse der alt-katholischen Kirche hervortreten, steht eine grosse schöpferische Gestalt — der h. Irenäus. Nomen et omen! wie schon der Vater der Kirchengeschichtsschreibung anzumerken nicht vergessen hat.[1] Sein tiefstes Wesen, Wollen und Wirken war Friede, so sehr Friede, dass er — nach dem Grundsatze: si vis pacem, para bellum! — die Waffenrüstung fast sein Lebelang nicht ablegte, im Uebrigen aber die brüderliche Rechte so weit ausstreckte, als sein Stand in Gottes Wort irgendwie gestattete.

Ein Todfeind nur der Härese, die in hochmüthigem Wahn das Fundament der Kirche untergräbt, und von Herzen gram dem Schisma, das „um geringer Ursachen willen den Leib des Herrn zerreisst“, ist dieser „Friedereich“ — klar und mild wie der Himmel seines Vaterlands — ein Mann der Mitte im edelsten Sinne. Ein Mann der Mitte in seinem innersten Wesen: alle Kräfte seines reichen Geistes umspielen harmonisch das Centrum menschlicher Persönlichkeit, den selbstgewissen Willen. Ein Mann der Mitte auch nach der allgemeinen Richtung seines Geistes: im Morgen-

[1]) H. E. V, 24. *Και ο μεν Ειρηναιος φερωνυμος τις ων τη προσηγορια αυτω τε τω τροπω ειρηνοποιος.*

lande erzogen, und im Abendlande wirkend, ermässigt er den speculativen Zug seines Geburtslandes durch den praktischen Zug des Landes seiner Wahl und umgekehrt. Ein Mann der Mitte endlich nach seinem theologischen Standpunkt: er steuert den Nachen seiner theologischen Anschauung in glücklicher Mitte zwischen einer dreifachen Scylla und Charybdis hindurch. Zwischen verflüchtigender Geistigkeit und grober Versinnlichung, indem er allenthalben eine gesunde Naturhaftigkeit vertritt, in welcher sich Geistiges und Leibliches zu voller Wirklichkeit zusammen schliessen; zwischen einseitiger Veräusserlichung und Verinnerlichung, indem er den geschichtlich überkommnen Glauben der Kirche und die belebende Wirksamkeit des h. Geistes in der Kirche gleichmässig betont; zwischen gesetzlichen und „antinomistischen“ Anschauungen, indem er den freien Gehorsam aus der Liebe, die des Gesetzes Erfüllung ist, in die Mitte seiner Ethik stellt. Er hat in der einen Hand die mündliche und in der andern die schriftliche Ueberlieferung, und fasst beide in dem kirchlichen Gesammtbewusstsein zusammen; er ficht mit Leib und Seele für die heilszweckliche Einheit des alten und des neuen Bundes und verkennt darüber doch nicht ihre heilsgeschichtliche Unterschiedenheit; er scheidet scharf zwischen Heils- und Kirchenordnung; er lässt sich von dem Auswuchs einer krankhaften Richtung, wie der montanistischen, nicht irre machen an dem gesunden Kern, der etwa zugrundeliegt.

Und wie sein theologischer Standpunkt, so sein theologischer Bau! Eben so fern von unwissenschaftlicher Gläubigkeit als von glaubenslosem Wissensthum, und in der rechten Gebundenheit durch das göttliche Wort die wahre Freiheit der theologischen Forschung suchend, fährt er bald mit Johannes aus der Höhe des Gottesgedankens hernieder, bald mit Paulus aus der Tiefe des Menschenthums in die Höhe, indem er so den theologischen Stand-

punkt mit dem anthropologischen verbindet.[1] Nach der materialen Seite aber alles beziehend auf den wahren Mittelpunkt christlicher Lehre, auf den ewigen Liebes-Rath Gottes zur Wiederherstellung der gefallenen Menschheit in Christo, macht er allenthalben die Mitte der Wahrheit zu seinem Zielpunkt. Er zielt auch meist mit grösserm oder geringerm Erfolg. So trifft er z. B. in dem Gottesbegriffe selbst das eigentliche Centrum: den freien selbstbewussten Willen mit den beiden sich anziehenden Polen der Güte und der Gerechtigkeit; und den springenden Punkt in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen der speculativen Vernunft und dem Wesen Gottes, der nach seiner „Grösse“ dem menschlichen Erkenntnissvermögen unerreichbar, nach seiner herablassenden „Liebe“ aber erreichbar ist. Er versteht auch in christol. Bezug eine —mehr oder minder treffende — Scheidelinie zwischen den Gebieten der beiden innigst verbundnen Naturen in dem geschichtlichen Gottmenschen zu ziehen; und zu der — so wichtigen — Abmarkung zwischen dem, was dem Logos nach seinem innergöttlichen Verhältniss,[2] und dem, was ihm nach seiner ökonomischen Stellung zugehört, ist er wenigstens auf gutem Wege.

So war er, der Jünger eines Aposteljüngers, wohl geeignet der Vater der Kirchenväter zu werden. Er hauptsächlich schlug mit seinen aus dem reinen Erz apostolischen Worts gearbeiteten, an dem geschichtlich vermittelten Bewusstsein der Kirche gestählten und an der philosophischen Dialectik geschliffenen Waffen die Riesenschlange, die an der Wiege des Christenthums lauerte — den Gnosticismus — zu Boden; er that den ersten bedeutenden Schritt zu einer wahrhaft geschichtlichen Auffassung der göttlichen Offenbarung, wonach Gott stufenweise zum Menschen herabkommt, um ihn stufenweise zu sich emporzuheben; er brachte

---

1) Vgl. Dunker, Des h. Irenäus Christologie, S. 3.

2) Siehe unten S. 154, Anm, 2. („manens in eo“. Immanenz.)

die ersten Steine herbei — und legte sie, wenigstens gruppenweise, zurecht — zu einem systematischen Bau christlicher Lehre; er vornehmlich festete den Grund zu jener einheitsstarken Verfassung, ohne welche die Kirche — menschlich zu reden — schwerlich die letzten Vernichtungsversuche von Seiten des römischen Heidenthums überstanden und dem römischen Staatsthum als Reichsreligion sich empfohlen hätte; er trug endlich ein nicht Geringes bei zur Festigung des neutestamentlichen Kanons, namentlich in Bezug auf die Apostelgeschichte und die apostolischen Briefe. So übte er einen grossartigen Einfluss nicht bloss auf die Kirche seiner Zeit im weitesten Kreise, sondern auch auf die Kirche der ganzen Folgezeit, besonders aber auf die abendländische, das Centrum der spätern kirchlichen Gesammt-Entwicklung.

Bei dieser vielseitigen und nach allen Seiten hin schwer wiegenden Bedeutung des heiligen Irenäus für die Kirche seiner und aller Zeiten wird es sicherlich keiner weitern Rechtfertigung bedürfen, sein Leben und Wirken zum Gegenstande einer besondern Schrift zu machen. Es kommt aber noch ein anderer Gesichtspunkt hinzu, — der der Zeitgemässheit. Der confessionelle Streit zwischen der katholischen, der reformirten und der lutherischen Kirche kann sich einer Bezugnahme auf Irenäus, als den Kirchenvater, der „in der ersten Reihe nach den Aposteln“ stand, nicht entschlagen. Alle drei beanspruchen ihn als den ihrigen; es wird sich aber nachweisen lassen, dass die lutherische Kirche sich in ihm wiederzufinden das überwiegende Recht hat. Ferner: Eine neue hochfahrende Gnosis, mit ähnlichen Waffen kämpfend, wie die alte, hat sich innerhalb der Kirche über den apostolischen Christenglauben erhoben und rüttelt mit aller Gewalt an seinen geschichtlichen Grundlagen, dem neutestamentlichen Kanon, für den Irenäus so zeugniss-kräftig eintritt. Endlich: Die dogmatische

Hauptarbeit des Irenäus — der Aufbau der Christologie als des Centrums christlicher Lehre und die Fassung der ganzen göttlichen Heilsökonomie als einer wahrhaft geschichtlichen, — trifft mit besondern Strebungen der Gegenwart zusammen. Ja selbst für die sogenannten „offnen“ Fragen über Kirche, Kirchenverfassung und Amt, sowie für die in unsern Tagen sich ziemlich breit und laut machende chiliastische Frage hat Irenäus seine geschichtliche Bedeutung. Schliesslich dürfte er auch gegenüber dem judaisirenden Wesen, das auf theoretischem Gebiete, so wie dem schismatischen Geiste, der, neben dem unionistischen Zuge, auf praktischem Gebiete Raum zu gewinnen sucht, einer Beachtung nicht unwerth sein. Und so wird denn eine kirchen- und dogmengeschichtliche Darstellung, die sich mit dem Leben und Wirken des heil. Irenäus beschäftigt, als doppelt gerechtfertigt erscheinen.

Doch das soll nicht jetzt die Aufgabe sein. Jetzt soll vielmehr nur eine Schilderung der christlichen Kirche versucht werden, wie sie Irenäus, als er auf dieselbe einzuwirken begann, vorfand. Indem wir das Gewebe der kirchlichen Entwicklung an jenem Punkte durchschneiden, wollen wir die Fäden des geschichtlichen Aufzugs bloss legen, in welchen der Vater der Kirchenväter die Fäden seines Einschlags einwob. Es ist aber die Meinung, dass diese Schilderung, auch ohne Rücksicht auf jene in Aussicht genommene Schrift, für sich selbst ein geschlossenes Ganze bilde.

Oder sollte es an sich der Mühe nicht werth sein, einen Durchschnitt jener bedeutungsschwangern Zeit zu geben? War es doch die Zeit, wo dem Christenthume gegenüber, das sich in socialer, geistiger und sittlicher Beziehung fühlbar geltend machte,

unter M. Aurel das römische Heidenthum zum ersten Male mit klarem Bewusstsein alle seine Kräfte, die besten wie die schlechtesten, zusammenraffte, und bei solchem Sichaufraffen seinen „marasmus senilis“ an den Tag brachte. War es doch die Zeit, wo das Judenthum, in seinem politischen Bestande hoffnungslos vernichtet, den letzten Grundstein zu seinem jetzigen Bestande legte und sich dem Christenthume gegenüber für immer rabbinisch verschanzte. War es doch die Zeit, wo, nach dem Abbruch allen Verkehrs zwischen Juden und Judenchristen, auch die schliessliche Auseinandersetzung zwischen Judenchristen und Heidenchristen im letzten Stadium stand. War es doch die Zeit, wo die ganze Christenheit sich zur entscheidenden Schlacht mit dem gefährlichsten Feind der christlichen Kirche rüstete, dem Gnosticismus, der das Christenthum in das Heidenthum aufzulösen im Begriffe stand. War es doch die Zeit, wo innerhalb der Kirche selbst der Montanismus, der diese zu einem Conventikel zu verengern, dadurch aber die Erfüllung ihrer ökumenischen Aufgabe zu vereiteln drohte, zu allgemeinerer Bedeutung kam. War es doch endlich die Zeit, wo die christliche Kirche zu einem bestimmten dogmatischen Bewusstsein erwachte, und die altkatholische Kirchenbildung mit ihrer energischen Betonung der geschichtlichen Ueberlieferung und mit ihrem Hinstreben zu einer starken einheitlichen Verfassung sich vorbereitete.

So werden wir es denn ganz besonders mit Justinus Martyr zu thun haben, dem Hauptrepräsentanten jener bedeutungsreichen Zeit. Er nimmt von allen seinen Zeitgenossen, soweit wir sie kennen, die klarste Stellung zu Heiden, Juden, Judenchristen und Gnostikern ein. In ihm fliessen von allen Seiten her die Bäche und Bächlein der nachapostolischen Zeit zu einem breiten und tiefen Strome zusammen; und wenn sich in ihm die nachapostolische Zeit zusammenfasst, so werden sich in ihm auch

vorzugsweise die Fugen, Ansätze und Uebergänge für die altkatholische Zeit finden, an deren Spitze Irenäus steht. Diese beiden, Justinus „der Mann nicht fern von den Aposteln", wie ihn Eusebius nennt,[1] und Irenäus, der ebenfalls noch „in der ersten Reihe nach den Aposteln gestanden ist", wie er selber zu verstehen giebt,[2] reichen einander die Hand. Ging doch auch der Stern des Erstern unter der Regierungszeit desselben Kaisers — M. Aurel — am Kirchenhimmel blutig nieder, unter welchem die Sonne des Letzteren heldenfreudig aufging. Nur etwa ein Jahrzehnt liegt zwischen dem Ende der kirchlichen Thätigkeit auf jener Seite (um 166)[3] und dem nachweislichen Anfange kirchlichen Einflusses auf dieser (um 176).

Es wird natürlich nicht thunlich sein, die angegebene Jahreszahl ängstlich inne zu halten. Geschichtliche Entwickelungen lassen sich durch keine Jahreszahl streng abgrenzen. Enden und Anfänge greifen nicht bloss in einander, sondern auch über einander hinaus.

---

[1]) H. E. II, 13. Vergl. Photius, Bibliotheca, S. 298, ed. Becker, wo Methodius von Justin sagt: *ανηρ ουτε τω χρονω πορρω ων των αποστολων ουτε τη αρετη.*

[2]) In seiner verloren gegangenen Schrift „*περι ογδοαδος*" Euseb. H. E. V, 20. Vgl. Hieronymus, Epist. ad Theodoram viduam: „Irenaeus, vir apostolicorum temporum."

[3]) Vgl. Semisch, Justin d. Martyrer, I, S. 55.

I. Das Heidenthum.

Der Restaurationsgedanke.

In Marc-Aurel sah das antike Heidenthum seinen grössten, aber auch — ein paar meteorhafte Erscheinungen ungerechnet — seinen letzten grossen Schirmherrn auf dem Throne der Cäsaren sitzen. Der von ihm mit allem, und zwar auch voll persönlichem Ernste erfasste Wiederherstellungsgedanke[1] — Erneuerung römischer Tugend — war übrigens schon in den ersten Tagen des römischen Nachsommers hervorgetreten, der mit Nerva beginnt[2] und mit Marc-Aurel endet. Der danebenlaufende Plan aber zur Verwirklichung jenes Gedankens — Stützung der heidnischen Religion — hatte sich seit Hadrian dazu gesellt. Das nämlich war wohl erkannt worden, dass die Römerstärke auf der Römertugend, und diese wiederum auf der Römerreligion ruhe. Allein man griff in der Blindheit der Verzweiflung, die einem Tacitus für seine Geschichten,[3] einem Juvenal für seine Satyren[4] den tief pathetischen Ton geliehen, zur Stützung der heimischen Religion nach dem Mittel, das jene eben mit untergraben hatte —

---

[1]) Vgl. Thiersch, Politik und Philosophie in ihrem Verhältniss zur Religion unter Trajanus, Hadrianus und den beiden Antoninen.

[2]) Tacitus, Agricola, c. 3. Nunc demum redit animus: et quamquam, primo statim beatissimi saeculi ortu, Nerva Caesar res olim dissociabiles miscuerit, principatum ac libertatem, augeatque quotidie felicitatem imperii Nerva Trajanus etc.

[3]) Bernhardy, Grundriss der Röm. Liter. (Dritte Bearbeitung.) S. 623.

[4]) Bernh. a. a. O. 560.

nach der Philosophie der Fremde. Wunderlich! Der Kaiser, der altrömisches Wesen zu erneuern gedachte und daher sich selbst zurief: „Zu jeder Stunde denke darauf, alles, was du unter Händen hast, als ein Römer zu thun!"[1] — der schrieb griechisch, und in Athen, das mit aller seiner Philosophie Griechenland vor dem Untergange durch Römerhand nicht hatte bewahren können, errichtete er zur Wiederherstellung der Römertugend vier Lehrstühle für die vier Hauptschulen der griechischen Philosophie: die stoische, die epicuräische, die peripatetische und die akademische.[2]

Unter den eben erwähnten vier philosophischen Schulen gewannen die beiden zuerst genannten eine immer vorwiegendere Bedeutung. Das war natürlich. Sie bewegten sich ja um die praktische Frage nach dem „*summum bonum*", und der praktische Geist des Römerthums drang mit der römischen Weltherrschaft immer weiter und tiefer durch. Beide beantworteten auch jene Frage in einer Weise, die unter den vorhandenen politischen Verhältnissen den stärksten Anklang finden musste. Was that damals mehr noth als *αταραξια* — das einzige Gut überhaupt, das auch der habsüchtigste Kaiser nicht rauben konnte? Und dazu hatte man die Auswahl. Die Uebereinstimmung beider Schulen war nur eine formale: in der näheren Bestimmung jener *αταραξια* als des höchsten Gutes gingen sie nach entgegengesetzten Richtungen auseinander, nach der Seite der Tugend und der Lust. So fand denn in der einen Schule der Ernst, in der andern der Leichtsinn seine Rechnung. Beide Schulen aber stimmten abermals überein darin, dass sie vermöge ihrer gemeinsamen Richtung auf das philosophirende Subject zur Auflösung des antiken Geistes beitrugen: nur dass dabei die epicuräische Schule ungleich radicaler als die stoische die Objecte des Volksglaubens bekämpfte.[3]

Cicero noch hatte ein offnes Bekenntniss zu dem folgerichtigen Epicuräismus vor dem Volke für gefährlich und vor dem

---

[1]) Monol. II, 2. — [2]) Hermann, Culturg. d. Griechen u. Römer, II, 176.
[3]) Cicero, De natura deorum, I, 20.

Senate für schimpflich erklärt.[1] Aber schon dessen philosophisch-poetischer Zeitgenosse Lucretius, — dem der Stifter der epicuräischen Schule als der Weise schlechthin, ja als ein Gott erscheint, göttlicher als Ceres, Bacchus und Herkules[2], — hatte im Sinne dieser Schule seine Zeitgenossen von aller religiösen Ueberlieferung, als von einem Schreckensjoche[3] frei zu machen gesucht. Er war daran mit einem gewissen Ernst der Ueberzeugung gegangen, der sich hier und da bis zur Entrüstung steigerte. Lachend dagegen — und bloss lachend — gab jetzt der epicuräische Weltmann, Lucian, die ganze alte Götterwelt nicht bloss der Verachtung, sondern auch dem Gelächter preis, indem er sie zur Zielscheibe seines stechenden Witzes machte. Es lässt sich denken, welchen Beifall er mit seiner eleganten Art bei der Masse der Gebildeten oder vielmehr Verbildeten ernten mochte, — und die

---

1) De finibus, 2, 22. „At negat Epicurus, quemquam, qui honeste non vivat, jucunde posse vivere. Quasi ego id curem, quid ille ajat aut neget. Illud quaero, quid ei, qui in voluptate summum bonum ponat, consentaneum sit dicere. At tu eadem ista dic in judicio aut, si coronam times, dic in senatu. Numquam facies. Cur nisi quod turpis oratio est?“ (Vergl. auch Cap. 23.)

2) De natura rerum V, 1—10.

3) Humana ante oculos foede cum vita jaceret
In terris *oppressa gravi sub Relligione*,
Quae caput a coeli regionibus ostendebat,
Horribili super aspectu mortalibus instans;
Primum Grajus homo mortaleis tollere contra
Est oculos ausus, primusque obsistere contra:
Quem neque fama Deum, nec fulmina, nec minitanti
Murmure compressit Coelum, sed eo magis acrem
Irritat virtutem animi, confringere ut arcta
Naturae primus portarum claustra cupiret.
Ergo vivida vis animi percivit, et extra
Processit longe flammantia moenia Mundi;
Atque omne immensum peragravit mente animoque;
Unde refert nobis victor quid possit oriri,
Quid nequeat; finita potestas denique quoique
Quanam sit ratione, atque alte terminus haerens.
Quare *Relligio pedibus subjecta vicissim*
Obteritur, nos exaequat victoria Coelo. (I, 63—80.)

griechische Sprache, in welcher er schrieb, hatte um jene Zeit ein bedeutendes Terrain gewonnen.

Man hat zwar mit Recht gesagt, dass der Stoicismus mit seinem Kraft-Ideal eines Weisen dem römischen Kraftgeiste am besten zusagte; allein wo war der römische Kraftgeist geblieben, besonders seitdem der despotische Druck, der in der schweren Zeit vor Nerva manchen Charakter gestählt hatte, nicht mehr auf dem Volke lastete, der Luxus dagegen, dem alle Zonen, selbst Indien,[1] Nahrung zuführten, immer weichere Polster breitete? Er sass zwar jetzt auf dem Cäsaren-Throne in Marc-Aurel; aber die Selbstgespräche desselben mit ihrem gespreizten, zuweilen spieligen,[2] fast durchweg manierirten Tone, mit ihrer beinahe modernen Selbstzergliederung und Selbstbespiegelung, mit ihrer weinerlichen Tugendpredigt, mit ihrer grauen, und noch dazu ihrer selbst halb ungewissen Theorie,[3] mit ihren tiefmelancholischen Refrains, und mit ihrem furchtbaren Ernste, der „die Dinge nackend ausgezogen" wissen will,[4] waren wenig geeignet, sich ein grösseres Publicum, auch nur unter den Gebildeten, zu gewinnen, geschweige denn ein solches, das den darin enthaltenen Kraft-Sprüchen mehr als eine flüchtige Bewunderung gewidmet hätte.

Marc-Aurel war übrigens nicht ausschliessend Stoiker, wie schon Dio Cassius ganz richtig bemerkt hat. Seine Moral zwar mit ihrem obersten Grundsatze: Der Natur folge! — mit ihrer Selbstbegründung: Du bist ein Theil des Ganzen! — und mit ihrer Richtung, den Geist in sich selbst von allen äussern Einflüssen zu isoliren,[5] hat ein ächt stoisches Gesicht; seine ganze „Seelenstimmung aber gehört weit mehr dem Neoplatonismus an;"[6]

---

1) Lassen, Indische Alterth. III B. I, 80.

2) Vergl z. B. XII, 3. σωματιον, πνευματιον und 14: „Wenn dich das Gewog hinreisst, lass es dein Leibchen und Seelchen hinreissen, den Geist wird es nicht rauben." —— 3) Z. B. Monol. XII, 14. —— 4) Monol. VI, 13.

5) Monol. VI, 52; VII, 2. —— 6) Thiersch a. a. O. S. 21.

„es spricht sich nicht die starke Seele eines Tacitus, sondern eher die kränkelnde eines Plotinus aus."

Seneca sagt: „Das haben wir Stoiker mit den Epicuräern gemein, dass der Weise sich an sich selber genügen lasse.[1] Aber eben darin lag das Ungenügende des beiderseitigen Standpunkts. Kein Wunder daher, wenn, von den schweren Erfahrungen des ersten Jahrhunderts römischen Kaiserthums gezeitigt, sich aus dem Schoosse des Platonismus, der ein höheres Genügen suchte, eine eklektische Philosophie hervorrang, welche die — nur erst noch im Schmelztiegel der Speculation zu reinigende und mit dem edelsten Metall aller bekannten Culte zu amalgamirende — Volksreligion krampfhaft festhielt. Sie beginnt schon mit dem priesterlichen Philosophen Plutarch um Anfang des zweiten Jahrhunderts, kommt aber erst im dritten Jahrhundert zur Vollendung in dem philosophischen Mystiker Plotin, bei welchem höchste Speculation und höchste Askese Hand in Hand gehen. In dem Zeitalter, das uns beschäftigt, findet sie ihre hauptsächlichsten Vertreter in Apulejus von Madaura, Maximus von Tyrus und wohl auch Celsus: alle drei mehr oder minder auf platonischem Boden stehend und Vertheidiger der alten Götter, die nun als vermittelnde Mächte zwischen die höchste Gottheit und die Menschen zu treten sich herbeilassen müssen. Den Letztern hat man wohl einen treuen Dolmetscher des damaligen Zeitgeistes genannt, um so weniger er zu den originellen Geistern zähle;[2] der Erstere dagegen war nicht bloss der originellste Philosoph seines Jahrhunderts, sondern auch der geistreichste Darsteller in römischer Sprache.[3] Er, ein in Rom und Athen gebildeter Afrikaner von seltnem Feuer, traf den Geschmack seiner römischen Zeitgenossen an alterthümelnden Formen, Metapher-Glanz und musivischer Schilderei[4] so vollkommen, dass er neben einem Lucian, dem bedeutendsten Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts

---

[1]) Epist. 9. „Illud nobis cum illis commune est, sapientem se ipso esse contentum."

[2]) Thiersch, a. a. O. S. 18. — [3]) Bernh. a. a. O. 301.

[4]) Bernh. a. a. O. 84, 299—300; 727.

in griechischer Sprache, sicherlich sein Publicum gewann. Diess musste ihm um so mehr gelingen, als er nicht bloss durch sorgfältige Ausmalung die „schlaffe Lüsternheit" seiner Zeit zu kitzeln verstand, sondern auch — er war Priester des Aesculap und in „so viele Mysterien der Götter eingeweiht!" — dem mystischen Zuge derselben Nahrung zu bieten wusste. Redet er doch selbst öfters von seinem Ruhm in der Provinz, seinem eigentlichsten Terrain, und feiert die Bildsäule, die man ihm in Karthago zuerkannt hatte.[1]

Der Zersetzungs-Process.

Das also waren die einflussreichsten Geister jener Zeit auf dem Felde des Gedankens, — fast sämmtlich Vertreter der Philosophie, deren bester Saft, wie Marc-Aurel hoffte, der antiken Religion und damit auch der antiken Sittlichkeit zur Genesung dienen sollte: der eine mehr Rhetor als Philosoph, ein alles verneinender Spötter aus der Schule Epicurs; die andern alles Gegebene von allen Seiten her zusammenrührende Syncretisten aus der Schule Plato's; und Marc-Aurel selbst ein zwischen den verschiedenen philosophischen Systemen unsicher umherfahrender Eklektiker aus der Schule Zeno's. An ein methodisches Philosophiren war übrigens schon im ersten Jahrhundert nicht mehr zu denken gewesen;[2] seitdem sanken auch die Philosophen selbst in der allgemeinen Achtung, trotz — und zum Theil gerade in Folge — kaiserlicher Besoldung.[3] Der herbe Schüler des Justinus Martyr,

[1]) Bernh. a. a. O. 303, Anm. 226.

[2]) Bernh., Grundriss der Griech. Lit. (Zweite Bearbeitung.) 542.

[3]) Juven. VII, 1:

> Et spes et ratio studiorum in Caesare tantum;
> Solus enim tristes hac tempestate Camenas
> Respexit, quum jam celebres notique poetae
> Balneolum Gabiis, Romae conducere furnos
> Tentarent, nec foedum alii, nec turpe putarent
> Praecones fieri, quum, desertis Aganippes
> Vallibus, esuriens migraret in atria Clio.

Tatian, kennt weder „Todesverachtung" noch „Enthaltsamkeit" an ihnen; er kann sich für das Gehalt „von 600 Goldstücken", das „einige derselben vom Herrn der Römer beziehen", keinen andern „nützlichen Zweck" denken, als dass „sie ihren Philosophen-Bart nicht umsonst herab wachsen lassen".[1] Lucian aber, der sich selbst nicht zu der Philosophen-Zunft rechnet, schildert sie im Allgemeinen gradezu als eitle, geldbegierige, sittenlose Heuchler, und Aristides, der bedeutendste griechische Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts nach Lucian,[2] lässt sie vor den Reichen, ja vor deren Köchen und Bäckern kriechen, gegen alle Uebrigen aber sich blähen.[3]

Weit voran traten im Leben allenthalben die Rhetoren, die zuerst Vespasian aus dem Staatsschatze besoldete, — jene über Alles vor Allen zu reden allezeit fertigen Improvisatoren[4], die einen um so ausgedehnteren Einfluss übten, als sie das römische Reich nach allen Seiten hin durchzogen, wie z. B. auch Tatian vor seiner Bekehrung zum Christenthume.[5] Ihre Hörsäle, in denen sich ein Strom unmittelbarer Wohlredenheit ergoss, zog nicht bloss die Jugend, sondern auch das reifste Alter an;[6] sie glänzten in allen Zirkeln und auch in politischen Aemtern;[7] man betrachtete sie als Mittelpunkte der gesammten Bildung, und das um so mehr, als sie meist griechisch redeten und schrieben, wie Lucian selbst. Wie sie ihre Zeit beherrschten, so waren sie auch rechte Zeichen ihrer Zeit, die der kernigen Gedankenarbeit die Spielerei mit blumiger Rede vorzog. Sonst hätte ein Fronto[8], einer der wenigen lateinischen Rhetoren, die damals eine Bedeutung erlangten, mit seinem gedankenarmen Wortgeklingel und Wortgeschnörkel aus allen literarischen Perioden und Stylarten nicht bis gegen Ende seines Lebens den Ton in der römischen Literatur angeben können, trotz aller seiner Ehrenstellen

---

[1]) Orat. ad Graecos 19. — [2]) Bernh., Grundriss der Gr. L. 521.
[3]) Döllinger, Heidenth. und Judenth. S. 605.
[4]) Bernh., Grundriss d. Gr. L. 513. — [5]) Orat. ad Graecos 1. und 35.
[6]) Bernh., Grundriss d. R. L. 296.
[7]) Hermann, Culturgesch. der Griechen und Römer, II, 177.
[8]) Bernh., Grundriss d. R. L. 87, 298, 303, 699; Hermann a. a. O. II, 177.

als Erzieher von L. Verus und M. Aurel, welcher letztere ihm unter denjenigen, denen er als seinen Bildnern sich dankbar verpflichtet fühlte, ausser einer Statue,[1] ein kleines Denkmal gesetzt hat im ersten Buche seiner Selbstgespräche —

So erwies sich denn die Philosophie durchaus ohnmächtig, der sinkenden Volksreligion zur Stütze zu dienen. Irrig aber ist es jedenfalls, wenn man sich den Auflösungsprocess des antiken Heidenthums damals schon so weit vorgeschritten denkt, als sei Unglaube die weitest verbreitete Stimmung gewesen. In den Kreisen der Gebildeten etwa, schwerlich unter den Volksmassen, namentlich auf dem Lande. Immer höher zwar stieg das dem Heidenthume natürliche Schwanken zwischen Aberglauben und Unglauben,[2] wovon bereits Plutarch ein volles Bewusstsein hatte, — kämpfte er doch fortwährend wider beide Gegensätze an, ohne selbst eine sichre Mitte zu finden —; aber der Aberglaube gewann wieder weiteres Terrain: freilich ein Aberglaube, der ganz dazu angethan war, den antiken Volks-Glauben auflösen zu helfen. Er griff ja in der Angst der Verzweiflung nach allen möglichen fremdländischen Culten und Riten, selbst nach dem persischen Mithras-Dienste. Dazu kam, dass schlaue Betrüger aus der damit zusammenhängenden, weitverbreiteten Neigung zu Vorzeichen und Orakelsprüchen Nutzen zu ziehen suchten, und so die Reaction der ungläubigen Richtung, wie die eines Lucian, bloss verstärkten. Man denke nur an den von Lucian geschilderten Pseudomantis Alexander von Abonoteichos, der sich dreist für einen Enkel Aeskulaps ausgab, in einer wunderbar aufgefundenen Schlange den neuerschienenen Aeskulap selbst dem Volke zeigte, dem neuen Gotte einen grossartigen Tempeldienst mit Weissagung und Mysterien zuwege brachte, so die Orakel, deren Verstummen Plutarch zu begründen sich gemüht hatte,[3] wieder

---

[1]) J. Capitolinus in Marcum, c. 1. „Multum ex his Frontoni detulit; cui et statuam in Senatu petiit.“

[2]) δεισιδαιμονια und αθεοτης. —— [3]) De def. orac. 44.

reden machte und seinen Ruf als Prophet des Gottes bis in sein hohes Alter hinein behauptete. Heirathete doch ein vornehmer Römer der Weltstadt selbst die Tochter dieses Mannes, die derselbe mit der Mondgöttin erzeugt zu haben vorgab. Bedenkt man dazu, dass sogar ein platonisirender Maximus von Tyrus Götter auf Erden wandeln gesehen zu haben versicherte, der stoische Kaiser selbst aber wenigstens die Möglichkeit solchen Sehens behauptete,[1] so lässt sich ein Lucian in seiner souveränen Verhöhnung des Götterglaubens unschwer begreifen.

Die geistige Macht des antiken Heidenthums, dessen Restaurations-Versuche unter Marc-Aurel gipfelten, war für immer gebrochen. Rom selbst, der Herd und die Stütze desselben, fing an in geistiger Beziehung den Provinzen zu weichen; die beiden einflussreichsten Geister unter Marc-Aurel, Lucianus und Appulejus, stammten der eine aus Syrien, der andre aus Nordafrika. Zwar noch einmal macht die neuplatonische Richtung, die wir bei Männern wie Appulejus, Maximus von Tyrus und wohl auch Celsus unter Marc-Aurel und Commodus allmählich keimen sehen, in der Folgezeit einen verzweifelten Versuch, den hinsterbenden Volksglauben neu zu beleben, hilft ihn aber nur um so sichrer vollends tödten. Indem sie nämlich universalistischer Weise fremdartige Nahrung aus allen Culten, selbst aus denen der Barbaren herzuträgt, füllt sie ihn mit unverdaulichen Elementen, und indem sie ihn mittelst der Speculation zu reinigen sucht, saugt sie ihm gar das Blut aus.

„Von der goldnen Zeit des römischen Kaiserthums sinkt die Geschichte des Römervolks — und meine Erzählung hinab in

[1]) Monol. XII, 28. *Προς τους επιζητουντας, που γαρ ιδων τους θεους, η ποθεν κατειληφως οτι εισιν, ουτω σεβεις; πρωτον μεν και οψει ορατοι εισιν· επειτα μεντοι ουδε την ψυχην την εμαυτου εωρακα, και ομως τιμω. ουτως ουν και τους θεους, εξ ων της δυναμεως αυτων εκαστοτε πειρωμαι; εκ τουτων οτι τε εισι καταλαμβανω, και αιδουμαι.*



die eiserne und rostige.“ Dieses Wort steht bei Dio-Cassius gewissermassen als Grenzstein zwischen Marc-Aurel und Commodus. Hier ist auch in der That eine Grenzscheide. Noch einmal sucht Marc-Aurel alle Kräfte des antiken Geistes zusammenzuraffen. Noch einmal glänzt auch der alte römische Stahl wie Gold. Aber unmittelbar daneben liegt das rostige Eisen — Marc-Aurels eigner Sohn und Nachfolger. Es ist, als wollte der „verrückte Schandmensch“, der zum Lichtbilde seines Vaters nichts als schwärzeste Folie hinzubrachte, der Restaurations-Versuche seines allgeliebten Vaters gründlichst spotten, wenn er als römischer Hercules sich die „Löwenhaut und die Keule“ auf der Strasse vorantragen lässt, in einer Anrede aber an den Senat auch das als eine seiner Kraftthaten zu preisen weiss, dass, als einmal sein Vater in tiefem Schmutze stak, er rasch hinzureitend ihn gerettet habe. —

Jene Grenzscheide geht fast mitten durch das Irenäische Zeitalter hindurch. Auf der Schwelle desselben liegen die letzten Strahlen des Abendroths, das in und durch Marc-Aurel dem alten Römerthume und damit dem ganzen antiken Heidenthume zu Theil geworden.

II. Das Christenthum und das Heidenthum.

Ausbreitung der christlichen Kirche in den Heidenländern.

Eusebius sagt schon von der apostolischen Zeit, dass „schnell wie ein Sonnenstrahl das heilsame Wort die ganze bewohnte Erde erleuchtete,“[1] und die christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte — Irenäus eingeschlossen[2] — versichern mehr oder minder nachdrücklich, dass das Evangelium bereits zu allen Völkern und Geschlechtern der Erde gedrungen sei.[3] Allein jenes Wort des rhetorisirenden Kirchenvaters ist eine rednerische Figur, und auch diese Versicherung der christlichen Schriftsteller aus den ersten Jahrhunderten will nicht im Sinne wissenschaftlicher Statistik genommen sein. Derselbe Origenes, der in diese Versicherung mit vollem Munde einstimmt,[4] giebt auch wieder zu erkennen,[5] dass es immerhin Völker gebe, zu denen das Evangelium noch nicht gekommen. Man wollte eben nur den Universalismus des Christenthums recht stark betonen, das alle Stämme, auch die „barbarischen“, und alle Bildungsstufen, auch die niedrigsten, gleichmässig umfasse;[6] und wo der Ausdruck in der

[1]) H. E. II, 3. — [2]) Adv. Haer. I, 10, 2.

[3]) Herm. Past. Simil 8, 3; 9, 17. — Just. Apol. I, c. 1, 26, 32, 39, 44, 45, 50, 53; und Dial. c. Tr. c. 52, 117, 131. — Ad. Diognet. c, 6.

[4]) C. Cels. II, S. 70. (Ausg. von Höschel, 1605.)

[5]) C. Cels. I, 22: πασης μεν Ελλαδος, επι πλειον δε της βαρβαρου εκρατησε. Vergl. In Matth. tract. 28.

[6]) Vergl. Tertullian. adv. Judaeos VII.

That darüber hinauszugehen scheint, da hat ihn offenbar das apologetische Interesse so hoch hinaufgetrieben. Die stärkste, aber auch zugleich tendenzhafteste Stelle der Art ist unsres Wissens die Aeusserung Justins im 117. Kapitel seines „Gesprächs" mit dem Juden Trypho: „Es giebt kein einziges Geschlecht der Menschen, — sei es der Barbaren, sei es der Griechen, sei es der irgendwie Genannten, mögen sie nun leben in Wagen (wie die Scythen) oder häuserlos (wie in Indien, Aethiopien, Numidien) oder als Hirten in Zelten (wie in Arabien), — unter welchem nicht im Namen des gekreuzigten Jesu Bitte und Danksagung zum Vater und Schöpfer aller Dinge emporsteigt." Hiermit nämlich will Justin dem Juden beweisen, dass Maleachi 1, 10—12, wo die künftige Verherrlichung des Namens Gottes vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang unter allen Völkern und in allen Ländern geweissagt wird, keineswegs auf die Juden in der Zerstreuung gehen könne — die sich auch jetzt noch nicht auf alle Völker und Länder erstrecke — sondern allein auf die Christen. Zu solchen überschwänglichen Aussagen kam man um so leichter, als der Begriff der „Allheit" sich nicht bloss von der Zahl, sondern auch von der Art verstehen lässt. Ein Hinüberspielen aus dem einen Gebiet ins andere liegt wohl auch in unsrer Stelle vor.

Bei alle dem wird man zugeben müssen, dass das Christenthum an der Schwelle des Irenäischen Zeitalters sich schon weiter verbreitet hatte, als man hie und da anzunehmen geneigt ist. Irenäus selbst, wo er von der Lehreinheit der über die ganze Welt ausgebreiteten Kirche redet, spricht[1] von Gemeinden in Germanien, unter den Iberern (in Spanien), im Morgenlande, in Aegypten, Libyen und in der Mitte der Welt.[2]

---

[1]) Adv. Haer. I, 10, 2.

[2]) Die kirchliche Mitte, Palästina? Palästina ist aber wohl in dem Ausdruck κατα τας ανατόλας mit befasst. Oder die politische Mitte, Rom? Dies ist wohl zu eng. Am wahrscheinlichsten: die Länder mitten zwischen den angegebenen Grenzen evangel. Verkündigung, als Italien, Griechenland u. s. w. am Mittelmeer, — also die Cultur-Mitte der alten Welt.

Aus dem Plural „*Γερμανιαι*“ freilich lässt sich nicht mit Sicherheit entnehmen, ob Germanien auf dem rechten Rheinufer mit eingeschlossen sein soll. Einmal nämlich bleibt es zweifelhaft, ob dieser Plural hier eine besondere Bedeutung hat oder nur das Land im Allgemeinen markiren soll — und dann zerfiel ja auch das Germanien auf dem linken Gestade, das zur Lugdunensischen Provinz zählte, in ein obres und in ein untres (*Germania prima* und *Germania secunda*). Hier kann auch — worauf man sich wohl beruft[1] — jene Stelle nichts zur Entscheidung thun, wo von „vielen Stämmen der Barbaren“ die Rede ist, die, weil sie weder lesen noch schreiben können, die Ueberlieferung der Kirche als in ihre Herzen geschrieben bewahren.[2] Der Ausdruck ist so allgemein und weitschichtig, dass er allenfalls auf eine noch culturlose Abtheilung der Kelten selbst,[3] unter denen Irenäus lebte, ganz wohl passen würde, und die darauf folgende Schilderung des kirchlichen Zustandes unter diesen Stämmen, die sich vor den Reden der Ketzer die Ohren zuhalten würden, macht in der That fast den Eindruck des Augen- und Ohren-Zeugnisses oder doch wenigstens sehr genauer Bekanntschaft. Allein abgesehen davon — so liegt bei den militärischen und handelsmännischen Beziehungen der römischen Welt auch zum überrheinischen Germanien allerdings die Vermuthung nahe, dass schon um jene Zeit einzelne Christengemeindlein daselbst entstanden waren. Ein Aehnliches gilt von Britannien, wohinüber von Gallien her zu Strabo's Zeit vier Uebergangspunkte waren: die Mündungen des Rheins, des Sequanus, des Liger und der Garuna (Strabo, IV). Ganz auf sich beruhen lassen wir hier jene alte Sage, wonach der Vater des unter Kaiser Claudius von Aulus Plautius überwundenen britischen Heerführers Caractacus,[4] zu Rom Christ geworden, in seinem Vaterlande

---

1) Guericke, Kirchengesch. I, 74. (4. Aufl.). —— 2) Adv. Haer. III, 4.

3) I, Prooem. 3. „*ουκ επιζητησεις δε παρ ημων, των εν Κελτοις διατριβοντων και περι βαρβαρον διαλεκτον το πλειστον ασχολουμενων, λογων τεχνην;*“ vergl. mit III, 4, 2. „quantum ad sermonem nostrum barbari sunt.“

4) Tac. Ann. 12, 33—37.

zuerst christliche Erkenntniss verbreitete; auf sich beruhen auch die kühn versuchte Stützung dieser Ueberlieferung durch Hinweis auf jenen in der That mysteriösen Bericht des Tacitus[1] über die Gemahlin des Aulus Plautius, die, an der Seite ihres siegreichen Gemahls aus Britannien nach Rom zurückgekehrt, „fremden Aberglaubens verdächtig“ in „beständiger Traurigkeit“ lebte, und die allerdings den Vater des Caractacus bei den Christen in Rom hätte einführen können, dafern überhaupt unter „jenem fremden Aberglauben“ das Christenthum und mit der „beständigen Traurigkeit“ ein den Weltfreuden abgewendeter Christenwandel zu verstehen ist.[2] Die Erwähnung aber der „den römischen Legionen unzugänglichen, Christo unterworfnen Orte der Britten“ — neben Gallien — bei Tertullian[3] giebt der Vermuthung, dass schon zu unsrer Zeit das Christenthum auch in Britannien eingedrungen war, einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit. So viel über die Ausbreitung des Christenthums nach Westen.

Die Grenze des Christenthums nach Osten hat Irenäus mit dem Ausdrucke „im Morgenlande“ noch unbestimmter gezeichnet. Der gleichzeitige Bardesanes aber redet deutlich von Christen in Medien, Persien, Parthien und Bactrien — über die ganze Länge und Breite des parthischen Reiches hin, und noch darüber hinaus;[4] und auch Tertullian scheint von Christen unter den barbarischen Parthern zu wissen.[5] Die starke Verbreitung des Judenthums in Ost-Syrien mochte eine rasche Ausbreitung des Christenthums in dem „Land der zwei Ströme“ fördern.[6] Möglich, dass

---

¹) Ann. 13, 32.

²) Blumhardt, Versuch einer allgem. M. Geschichte der Kirche Christi. II, 1, S. 326—228.

³) Adv. Jud. VII. Vergl. Origenes Homil. VI in Lucae Cap. I: „Virtus domini Salvatoris et cum his est qui ab orbe nostro in Britannia dividuntur et cum his, qui in Mauretania et cum universis, qui sub sole in nomine ejus crediderunt.“ Desgl. Homil. IV in Ezech.

⁴) Euseb., Praepar. Evangel. VI, 10.

⁵) Neander, Antignosticus 106—107.

⁶) Uhlhorn, die Homil. und Recog. des Clemens Rom., S. 408; Thiersch, die Kirche im apostol. Zeitalter 326—327.

der Apostel Matthäus selbst die dortige Diaspora aufsuchte;[1] möglich auch, dass ihm der Apostel Petrus schon vorgearbeitet hatte.[2] Von da aber lag die Ausbreitung des Christenthums in dem angrenzenden parthischen Reiche so nahe, dass man sich wundern müsste, wenn die dortigen Christen nicht einen Versuch dazu gemacht hätten, und die Ueberlieferung, die den Apostel Thomas selbst nach Parthien gehen lässt, ist in keiner Weise widersinnig. Dass das Christenthum wenigstens schon sehr frühzeitig in die Länder kam, die mit Indien im Nordwesten grenzen, scheint die in dem grossen indischen Epos, dem Mahabharata, enthaltne Sage zu bestätigen, nach welcher gewisse mythische Personen, wahrscheinlich Brahmanen, nach Sveta-Dvipa („Weisse Insel") im Norden, muthmasslich Parthien, kamen und dort mit anders glaubenden Menschen bekannt wurden, die offenbar als Christen, wohl gar als christliche Glaubensboten geschildert werden.[3] Lassen selbst, dieser äusserst besonnene Forscher des indischen Alterthums, erinnert dabei an die Wirksamkeit des Apostels Thomas nach der kirchlichen Ueberlieferung.

Auf der Grenze der christlichen Kirche nach Süden hat Irenäus Libyen hervorgehoben, das römische Afrika aber unerwähnt gelassen. Wie zahlreich dort schon bald nach der Zeit, von der wir hier handeln, die Christen gewesen sein müssen, bezeugt mehr als eine Stelle bei Tertullian.[4] Von Karthago aus hatte es sich über die verschiedenen Stämme der Getuli und der Mauri ausgebreitet;[5] aber dieselben Schwierigkeiten, die dem tiefern Vordringen der römischen Waffen von dort aus nach Süden wehrten — unwirthliche Wüste und nomadisches Barbarenthum — setzten wohl auch den Füssen derer, die den Frieden verkündigten, nach jener Richtung hin Schranken.

Einen Punkt auf der nördlichen Grenze des Christenthums hat Irenäus, der wohl mehr nur die Ausdehnung zwischen Auf-

---

1) Euseb. H. E. III, 24. — 2) 1. Pet. 5, 13.
3) Lassen, Indische Alterthumskunde, II, 1096 und 1099.
4) Apologet. c. 37; ad Scap. 2, 5; adv. Jud. 7.
5) Adv. Jud. 7; die oben (S. 14, Anm. 3) citirte Stelle aus Orig.

gang und Niedergang im Auge hatte, gar nicht angegeben. Tertullian aber nennt Sarmaten, Dacier und Scythen.[1] Gewiss nicht ohne Grund. Der erste Brief Petri bereits setzt Christen am Pontus voraus.[2] Aus Lucian[3] aber geht hervor, dass der Pontus mit „Christen angefüllt[4] war". Dasselbe bezeugt der jüngere Plinius, Statthalter von Bithynien und Pontus.[5] Es ist fast undenkbar, dass von diesen blühenden Gemeinden aus das Christenthum sich nicht schon frühzeitig in das benachbarte Scythenland verpflanzt hätte, — ganz abgesehen von der kirchlichen Ueberlieferung, die dort den Apostel Andreas, allerdings unter ungeheuren Schwierigkeiten,[6] wirken lässt.[7] Die besten Anknüpfungspunkte für eine missionirende Thätigkeit waren gegeben. Lag doch, wie wir aus Strabo ersehn, in dortiger Gegend mehr als Ein Culturpunkt: Panticapäum mit einem Import von der Culturwelt her; Phanagoria gegenüber mit einem Export von der Barbarenwelt her; Tanais, eine Anlage der Griechen, gemeinschaftlicher Handelsplatz der Nomaden und der Culturvölker; ferner Dioscurias, ein Ort des commerciellen Verkehrs für die vielsprachigen Bewohner der benachbarten caucasischen Höhen; endlich Kolchis, Sinope, und Comana Pontica, das „Klein-Corinth" jener Gegenden. Durch jene Landstriche hindurch ging auch der babylonisch-indische Waarenzug.[8] Sollte man in der That diese offenen Thüren zur Anpflanzung der christlichen Kirche unter den Scythen auch im zweiten Jahrhundert noch nicht genützt haben?[9] Der Tanais aber führte durch das Gebiet der Scythen zu den Sarmaten. Mit den Daciern endlich standen die Römer längst in einer Berührung, die den Sa-

---

1) Adv. Jud. 7. —— 2) 1 Pet. 1, 1. —— 3) Alexander, 25.

4) ἐμπεπλῆσθαι.

5) Multi omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam, vocantur in periculum et vocabuntur. Neque enim civitates tantum sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est. Lib. X, Epist. 96 (al. 97).

6) Tischendorf, Acta apostolorum apocrypha, S. 132 u. fgg.

7) Eus. H. E. III, 1. —— 8) Lassen a. a. O. II, 529 u. fgg.

9) Vergl. „ἀμαξόβιος" in Just. Dial. c. Jud. T. c. 117.

men des Christenthums leicht mit hinüber spielen konnte. Das demselben benachbarte Thrazien vielleicht hat Tertullian mit im Sinne, wenn er von Gemeinden, die ihre Jungfrauen verschleiern, in Griechenland und in einigen „barbarischen Ländern desselben“ spricht.[1]

So hatte denn der Strom des Christenthums nach allen Seiten hin die Grenzen des römischen „Erdkreises“ erreicht — und an manchen Stellen sogar überfluthet. Diese Thatsache war wohl geeignet, die ökumenische Richtung der christlichen Kirche zu fördern. Das Bewusstsein davon musste vor allen Dingen die damaligen Christen ihren heidnischen Landsleuten gegenüber gewaltig tragen und heben, und man sieht in der That den Tertullian wie wachsen, wenn er seinen Mund aufthut im Hochgefühl solchen christlichen Universalismus, dem der römische Adler nicht nachzufliegen vermöge,[2] und der die Christen den Heiden gegenüber stärker sogar als die gefürchteten Reichsfeinde: Mauren, Marcomannen und selbst Parther mache, — so dass jene ihr Leben lediglich der christlichen Langmuth zu danken hätten.[3] Aber auch schon die von Justinus Martyr dem damals noch jüngern Marc-Aurel mit überreichte Apologie zeigt — und zwar gleich im ersten Kapitel — einen Anflug jenes ökumenischen Hochgefühls.[4] Am reinsten und edelsten sprühet solches Feuer in dem demanthellen Briefe an Diognetus, der, wenn nicht von Justinus Martyr selbst geschrieben, doch gewiss in unsern Zeitraum fällt. Dort nämlich verklärt sich der örtliche gar schön zu einem geistigen Universalismus.

Wunderbar, dass wir, bei so weiter Ausbreitung des Christenthums schon vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts, von denen, die es ausbreiteten, so wenig zu hören bekommen. Eusebius zwar berichtet uns,[5] dass noch zu Anfang des zweiten Jahrhunderts sehr viele eifrige Jünger Christi das Amt eines Evangelisten freiwillig

[1]) De virginibus velandis 2.
[2]) Adv. Jud. VII. — [3]) Apol. 37. Vergl. Ad Scap. 2.
[4]) *υπερ των εκ παντος γενους ανθρωπων αδικως μισουμενων.*
[5]) H. E. III, 37.

übernahmen, und nach Vertheilung ihrer Habe in die Ferne zogen. Ja auch von der Zeit gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts sagt er ausdrücklich: „Es waren damals noch mehrere Evangelisten des Wortes, willig ihren göttlichen Eifer um apostolische Nachfolge zu weiterer Ausbreitung des göttlichen Wortes einzulegen;“[1] mit Namen aber nennt er uns nur den Pantänus, der „sogar bis zu den Indern“ ging. Der Ausdruck „bis zu den Indern“ ist allgemein und entscheidet an sich weder für das eigentliche Indien,[2] noch für das uneigentliche.[3] Indische Kaufleute, so scheint es, hatten sich längst in Alexandrien niedergelassen, um von da aus die Erzeugnisse ihres Landes nach den Ländern am Mittel-Meer zu verschiffen,[4] und selbst noch im fünften Jahrhundert kam es vor, dass sogar indische Brahmanen Alexandrien besuchten.[5] Es müsste daher billig befremden, wenn der alexandrinischen Christen keiner diesen engen Verkehr Indiens mit Alexandrien dazu benutzt hätte, dem Auftrage seines Herrn gemäss den Samen des Worts bis an die Enden der Erde auch nach dieser Richtung hin tragen zu helfen. Also von dieser Seite her hat die berichtete Missionsreise des Pantänus die volle Wahrscheinlichkeit für sich. Hätte sich aber Eusebius das Reiseziel auf das „innere“ Indien beschränkt gedacht, — etwa Socotora, wo schon aus der Zeit der Ptolemäer neben indischen Kaufleuten alexandrinische Colonisten hausten, —[6] so würde er wohl kaum,

---

[1]) H. E. V, 10. — [2]) India ulterior, exterior.

[3]) India citerior, interior: Socotora, Arabia Felix, Axum.

[4]) Lassen a. a. O. III, 1, S. 73. „Nach den Küsten Lacedämoniens kamen indische Waaren, und die Inder tauschten die dort von den Griechen niedergelegten Waaren ein. (Pausanias III, 12, 4.) .... Aus dieser Thatsache darf gefolgert werden, dass indische Kaufleute sich in Alexandrien niedergelassen und Schiffe verschafft hatten, auf denen sie die Erzeugnisse ihres Vaterlandes nicht nur nach Lacedämonien, sondern auch nach andern, am mittelländischen Meere gelegnen Ländern verschifften.“ Vergl. Hough, Hist. of Christianity in India I, S. 52.

[5]) Lassen a. a. O.: „Nach dem Hause des Severus, der in Rom geboren und 470 Consul gewesen war, aber später sich in Alexandrien niedergelassen hatte, kamen Brahmanen, die ...., nach ihren Vorschriften lebend, dort verweilten etc., S. 378. — [6]) Ritter, Asien, IV, 1, 603.

so sollte man denken, so nachdrücklich gesagt haben: „Pantänus zeigte einen so glühenden Eifer für das göttliche Wort, dass er sogar ein Bote des Evangeliums für die Völker im Osten wurde, selbst bis in das Land der Inder ziehend," und dann nochmals: „Es heisst, er kam sogar bis zu den Indern." Doch das muss dahinstehen. Auf den Sandgrund eines „so sollte man denken" lässt sich nicht bauen, und Rufinus, der jedenfalls Genaueres wissen konnte als wir, übersetzt ausdrücklich „usque ad Indiam *citeriorem*". Wahrscheinlich aber ist es, dass selbst schon vorher von Alexandrien aus Samenkörner des Evangeliums durch den Handelsverkehr den Weg nach Ostindien gefunden hatten, zum allerwenigsten nach India citerior. Unter dieser Voraussetzung dürfte dann selbst die Angabe des Hieronymus,[1] wonach Pantänus von indischen Abgeordneten zu den Indern geladen wurde, Anspruch auf Wahrscheinlichkeit haben. Doch genug davon.

Pantänus erscheint nur als Einer der „mehrern Evangelisten", die es damals noch gab. Vielleicht, dass selbst die theologische Lehranstalt zu Alexandrien — deren Leitung an den zurückgekehrten Pantänus überging — manchen andern Missionar hervorgebracht hat. Der grösste Theil aber der damaligen Missions-Arbeit, namentlich in solchen Gebieten, wo die christliche Kirche bereits Fuss gefasst hatte, wurde wohl ziemlich form- und geräuschlos gethan. Noch war die ursprüngliche Anschauung, wonach sich jeder Christ als Missionar fühlte, nicht abhanden gekommen;[2] noch war auch das Hirten- vom Evangelisten-Amt nicht so streng gesondert, dass ein Presbyter oder Bischof an einer Gemeinde oder Gemeinden in heidnischer Umgebung dieselbe von seiner Wirksamkeit ausgeschlossen hätte. Unserm Irenäus z. B. schreibt die kirchliche Ueberlieferung eine ganz bestimmte Missionsthätigkeit zu in Gallien — von seiner Gemeinde in Lugdunum aus.[3] Von dort aus nämlich soll er zwei seiner Schüler nach Vesontio geschickt

[1]) De viris illustribus: „... ut in Indiam quoque, rogatus ab illius gentis legatis, a Demetrio Alexandriae Episcopo mitteretur."

[2]) Just. Dial. c. 82 (vergl. Semisch, Just. d. M. I, 22); Orig. c. Cels. III, S. 119—120. — [3]) Blumhardt, Vers. einer allg. Miss. Gesch. II, 1, S. 243.

haben, um die Sequaner, Helvetier und Roracher zu bekehren. Wahrscheinlich genug: das Flusssystem des Rhodanus wies von Lugdunum nordwärts nach Vesontio. — Die wirksamsten Missionspredigten erschollen übrigens in den Gerichtshöfen und auf den Richtstätten. Auch Justinus Martyr, der Evangelist im Philosophen-Mantel, der unter Marc-Aurel den Tod des Blutzeugen starb, und seine sechs Leidensgenossen benutzten die Fragen des verhörenden Präfecten, um Samenkörner der Wahrheit auszustreuen,[1] und die Peiniger zu Lugdunum, ebenfalls unter Marc-Aurel, mussten eine Blandina unter allen, auch den furchtbarsten Martern immer wieder bekennen hören: Ich bin Christin, ich bin Christin![2] — gewiss eine der allerberedtesten Missionspredigten, die je gehalten worden. Unter Commodus, so berichtet uns Eusebius, musste selbst der römische Senat die sehr „beredte Vertheidigungsrede“ ihres Mitsenators Apollonius mit anhören.[3] Was aber mehr als das „Wort“ in irgend welcher Form missionirte, das war das Leben: man redete nicht, aber man lebte Grosses;“[4] das war die That, wie Athenagoras sagt: „nicht auf Rede-Ersinnen, sondern auf That-Erweis und -Lehre steht die Sache unsrer Religion;“[5] das war vor allem das Leiden. Die römische „Mannhaftigkeit“ (virtus), die M. Aurel auf dem Wege machtloser Philosophie vergebens zu heben sich mühte, — und die, wo sie noch vorhanden war, unter den tyrannischen Kaisern vor Beginn des römischen Nachsommers mehr im Leiden als im Handeln geübt worden —[6] war, von den Kräften der zukünftigen Welt verjüngt, in den Dienst der christlichen Kirche getreten, und treu ihrem bei der Taufe abgelegten Soldaten-Eide[7] gegen den „Herzog ihrer Seligkeit“, suchte sie ihren Ruhm[8] in Leiden, pre-

---

[1]) Acta Martyrii S. Justini et Sociorum, bei Otto, Corpus Apolog. Vol. III, Tom. II, 262 fgg. — [2]) Eus. H. E. V, I. — [3]) Eus. V, 21.

[4]) „Non eloquimur magna sed vivimus“ Minuc. Felix, Octav. c. 38.

[5]) C. 33. Vergl. Cohort. ad Gent. c. 35: *ου γαρ εν λογοις, αλλ εν εργοις τα της ημετερας θεοσεβειας πραγματα.*

[6]) Tacitus, Agricola, c. 2. „Dedimus profecto grande patientiae documentum. — [7]) Sacramentum militiae christianae.

[8]) Vergl. Tert. de patient. c. 2 u. 3.

digender Leidensthat — ein christlich verklärtes römisches Heroenthum.[1] Von jener christlichen „Militia“ kann es heissen: Venit, *passa* est, vicit.[2] „Eine lächerliche Sache wär's,“ so ruft Justin dem Kaiser Antoninus, dem Marc-Aurel und dessen späterem Mitkaiser zu, wenn die von Euch angeworbenen Soldaten ihren Eid dem eignen Leben, den Eltern, dem Vaterlande und ihren Verwandten vorzögen, obschon Ihr ihnen dafür etwas Unvergängliches nicht bieten könnt, wir aber, die wir nach Unvergänglichem trachten, nicht alles erlitten, um das Begehrte von dem zu empfangen, der es darzureichen im Stande ist.“[3] Ueber die Martyrleiden der Christen berichtete man daher auch am allerausführlichsten. Sie waren ihre eigentlichen „Acta“ — in dem Sinne, wie Tertullian die Acta apostolorum verstand.[4]

Die Einwirkung des Christenthums auf das heidnische Volksthum.

Hier kommen wir nun zu der Frage, wie weit das Christenthum bereits sich des heidnischen Volkes bemächtigt hatte. Allerdings lehrt „die Schilderung des Caecilius bei Minucius Felix“, dass damals der christliche Glaube „meist unter den niedern Ständen verbreitet war“;[5] allein mit Recht macht Origenes die Leser des Celsus, der in den Christen blosses Pöbelvolk und daher im Christenthume eine blosse Pöbel-Sache sah, darauf aufmerksam, dass es ja allenthalben mehr Ungebildete als Gebildete gebe, und dass es daher ganz natürlich sei, wenn die Mehrzahl auch der Christen dem gemeinen Volke angehöre. Bei Tertullian aber klagen die Heiden geradezu, „dass Menschen jedes Ge-

---

[1]) Vergl. Tertull. ad Martyras c. 4.

[2]) Tertull. Ad Scapulam V. „Nec tamen deficiet haec secta, quam tunc magis aedificari scias, cum caedi videtur. Quisque enim tantam tolerantiam spectans, ut aliquo scrupulo percussus et inquirere accenditur, quid sit in causa, et ubi cognoverit veritatem, et ipse statim sequitur.“

[3]) Apol. I, c. 39.

[4]) Scorp. c. 15. „Quae passos apostolos scimus, manifesta doctrina est, Hanc intellego solam, Acta decurrens etc.“

[5]) Tzschirner, Fall des Heid. 296.

schlechts, jedes Alters, jedes Standes, ja jeder Würde" zu den Christen übertreten;[1] und Origenes berichtet, dass zu seiner Zeit sich auch „reiche und in Würden stehende Männer, zarte und edle Frauen" dem Christenthume anschlössen.[2] Das war früher freilich auch vorgekommen — wie denn schon Plinius klagt, dass „Viele jedes Alters, jedes Standes, ja auch beiderlei Geschlechts" das Christenthum gefährde.[3] Im Zeitalter des Commodus aber scheint der Uebertritt aus den höhern Klassen der Gesellschaft sich auffällig gemehrt zu haben. Eusebius wenigstens merkt es ausdrücklich an, dass unter Commodus, als die Kirche wieder mehr Schonung erlangt hatte, „das heilsame Wort jede Seele aus jedem Geschlechte der Menschen der frommen Verehrung des Schöpfers aller Dinge geneigt machte, so dass nun auch schon zu Rom mehrere der durch Reichthum und Adel Ausgezeichneten mit ihrem ganzen Hause und Geschlechte dem Heile sich zuwandten."[4] Diese Thatsache mochte zum Theil wohl durch das Unglück der Zeit, das die edeln Geschlechter am stärksten traf, menschlicherseits vermittelt sein. Dio Cassius, der von der Regierungszeit des Commodus an nach eigner Beobachtung erzählt, — selbst ein charackterloser Mensch, — kann nicht Worte genug finden zur Schilderung des „überschwänglich verrückten Schandmenschen" Commodus, der, „für die Römer schlimmer als alle Seuchen und Gifte", seine aristokratische Umgebung besonders plagte. Zu den vierzehntägigen Gladiatorenspielen, bei denen der Kaiser selbst vor dem Volke auftrat, mochte der alte Claudius Pompejanus, Mitglied des Senates, nie erscheinen; „er wollte lieber sterben, als sehen, wie der Kaiser, der Sohn des Marcus, solche Dinge trieb." Eusebius erwähnt von den unter Commodus zum Christenthume übertretenden römischen Grossen nur den Martyr Apollonius, als „einen wegen seiner philosophischen Bildung" berufenen Mann;[5] er war aber ohne Zweifel zugleich Senator, da er seine Vertheidigungsrede im Senate hielt.

---

[1]) Apolog. 1, verglichen mit 37 u. 42, und Ad Scap. 5.
[2]) Orig. c. C. III, S. 120. — [3]) Plinius, Epist. lib. X, 96 (al. 97).
[4]) Eus. H. E. V, 21. — [5]) Eus. H. E. V, 21.

So war denn schon am Eingange des Irenäischen Zeitalters das Evangelium nahe daran, auch die hocharistokratischen Schichten des Volkes — und zwar in dem tonangebenden Rom selbst — zu erreichen. Es bemächtigte sich auch der wissenschaftlichen Kreise immer mehr. Schon unter Hadrian traten ein Aristides und ein Quadratus im Philosophenmantel zu der verachteten Secte der „Christen“ über; ihnen folgte unter den Antoninen Justin, der in vier philosophischen Schulen — zuerst in der stoischen, dann in der peripatetischen, weiter in der pythagoräischen und endlich in der platonischen — vergebens die Wahrheit gesucht hatte.[1] Dessen Schüler Tatian, wie es scheint, eklektischer Philosoph (er gebraucht wenigstens einmal einen stoischen, und ein andermal einen platonischen Ausdruck),[2] von Fach aber reisender Rhetor, wurde auch innerhalb unsers Zeitraums bekehrt. Dessgleichen der Rhetor Miltiades, den der montanistische Tertullian aus Partei-Verdruss „Ecclesiarum Sophista“,[3] der sich selbst aber einen christlichen Philosophen nannte.[4] Ferner der in griechischer und syrischer Literatur wohlbewanderte, „bis zur Spitze chaldäischer Weisheit“ vorgeschrittene,[5] nicht minder beredte als scharfsinnige Bardesanes. Weiter der philosophisch gebildete, und eben so gelehrte als schön schreibende Athenagoras. Endlich der nicht bloss thatkräftige, sondern auch in „wissenschaftlicher Beziehung hochberühmte“[6] Stoiker Pantänus in Alexandrien, — und vielleicht auch schon der philosophisch geschulte Sachwalter Minucius Felix.[7] Ein schöner Kranz mannichfacher auf dem Felde classischer Cultur unter der Sonne des Christenthums durch den Thau von oben gezeitigter Geistes-Blüthen, — und ein sprechendes Zeugniss

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 2.

[2]) C. 15. *δεσμος δε της σαρκος ψυχη, σχετικη δε της ψυχης η σαρξ·* (vergl. Ritter, Gesch. der Phil. V, 337); c. 20. *πτερωσις γαρ η της ψυχης το πνευμα το τελειον, οπερ απορριψασα δια την αμαρτιαν επτη ωσπερ νεοττος και χαμαιπετης εγενετο.*

[3]) Ad Valent. 5. — [4]) Euseb. H. E. 5, 17.

[5]) Euseb. Praep. Evang. 6. c. 9. — [6]) Euseb. H. E. V, 10.

[7]) Bernh., Grund. d. R. Lit., S. 307, 789.

davon, dass das Christenthum im Begriffe stand, sich des edelsten Theils der heidnischen Bevölkerung zu bemächtigen. Nirgends jedoch hatte schon um diese Zeit die Kirche so sehr sich der Gestalt einer Volkskirche genähert, als in Ostsyrien, wo das Christenthum bereits „einen Thron gewann“ unter Abgar Bar Manu, (152—187) dessen Münzen zuerst das Kreuzeszeichen tragen.[1]

Ueber das Zahlverhältniss der christlichen Kirche zur umgebenden Heidenwelt lässt sich natürlich etwas Bestimmtes nicht sagen; es ist auch in den verschiednen Ländern grundverschieden gewesen. Tertullian freilich in seiner muthmasslich bald nach 211[2] verfassten Schrift „Ad Scapulam“ sagte dem Proconsul von Afrika geradezu in's Gesicht, dass die Christen „fast die grössere Hälfte jeder Stadt“ bildeten;[3] aber diese Aeusserung — abgesehen davon, dass sie einer etwas späteren Zeit und doch wohl nur dem römischen Afrika gilt — trägt zu sehr das Gepräge der Tendenz, als dass sich danach ein allgemeines Zahlverhältniss für unsern Zeitraum auch nur ungefähr abschätzen liesse. Uebrigens giebt Tertullian in seiner Schrift „De Spectaculis“ deutlich zu erkennen, dass trotzdem auch zu seiner Zeit noch Karthago ein wesentlich heidnisches Ansehn trug, wenn er sagt: „Die Strassen und das Forum, die Bäder, die Herbergen und unsre Häuser selbst sind durchaus nicht ohne Götzenbilder.“[4] Das würde freilich seiner obigen Angabe des Zahlverhältnisses zwischen Christen und Heiden auch dann nicht widersprechen, wenn sie ganz streng statistisch zu nehmen wäre; denn so lange dem Christenthume die politische Macht fehlte, ja so lange es im Interesse der christlichen Kirche lag, möglichst unbeobachtet ihren welterobernden Weg zu gehen, konnte es auf die öffentliche Sitte nicht den Einfluss üben, der seiner geistigen Machtstellung entsprach.

---

[1]) Uhlhorn, Die Homilien und Recogn. des Clem. Romanus, S. 425.. Thiersch, Die Kirche im Alterthum, S. 326.

[2]) Neand. Antig. S. 130. Hesselberg setzt das Jahr 212.

[3]) Ad Scap. Cap. II. —— [4]) Cap. 8.

Fehlte ihr auch die politische Macht, eine geistige Macht war die christliche Kirche bereits in unserem Zeitraum geworden, vor allem eine sittliche. Auch Celsus musste zugeben, dass die Christen „viele mässige, bescheidne, einsichtige und zum Verständniss allegorischer Rede geeignete Leute“ unter sich hätten.[1] Die intellectuelle sowohl als die sittliche Ueberlegenheit des Christenvolkes im Allgemeinen heben daher auch die Apologeten stets in den stärksten Ausdrücken hervor. So Justinus Martyr schon, wenn er darauf aufmerksam macht, dass es unter den Christen Leute gebe, die nicht einmal die Figuren des Alphabets kenneten, und von denen doch die Philosophen lernen dürften,[2] und dass christliche Handwerker das leisteten, was die Philosophen nur erheuchelten: „Verachtung des Ruhmes, der Furcht und des Todes.“[3] Aehnlich dann dessen Schüler, Tatian, wenn er den Heiden zu erkennen giebt, dass innerhalb der christlichen Gemeinschaft nicht bloss die Reichen, sondern auch die Armen, ja Knaben und alte Weiber an der „Philosophie“ Theil hätten,[4] und dass die philosophirenden Frauen nicht wie Sappho der Unkeuschheit huldigten, die Jungfrauen aber viel trefflicher als „jenes ihr Mädchen“ bei der Spindel göttliche Reden führten.[5] Athenagoras endlich legt allen Ton auf das sittlich praktische Moment, indem er zwar zugiebt, dass nicht alle Christen den Nutzen christlicher Lehre mit Worten zu erhärten vermöchten, wohl aber mit Werken den Nutzen des Christwerdens an den Tag legten; denn „sie declamirten nicht Worte, sondern bewiesen gute Thathen“ darin, dass sie, geschlagen, nicht wieder schlügen; beraubt, nicht rechteten; den Bittenden gäben und ihre Nächsten liebten wie sich selbst.“[6] Hiermit hatte Athenagoras den krankesten Fleck seines Zeitalters angerührt, das an die Stelle der praktischen Tugend die rhetorische Phrase zu setzen liebte.

---

[1]) C. Cels. I, S. 22. — [2]) Apol. I, c. 60. — [3]) Apol. II, c. 10. — [4]) Orat. ad Gr. c. 32. — [5]) Orat. ad Gr. 33. — [6]) Supplic. c. 11.

Es legt sich nun die Frage nahe: in wie weit hatte schon in der Zeit, die uns beschäftigt, das Christenthum auf die geistige Atmosphäre des Heidenthums im Allgemeinen eingewirkt? Noch jetzt gehet es ja so bei der evangelischen Verkündigung unter den Heiden, dass, wenn man den Erfolg derselben richtig abschätzen will, man nicht bloss die Zahl und Beschaffenheit der förmlich Bekehrten, sondern daneben auch den Grad des Einflusses auf den allgemeinen Ton des umgebenden Heidenthums veranschlagen muss. Nun unterliegt es keinem Zweifel, dass schon seit Nerva ein gewisses, dem classischen Heidenthume sonst ziemlich fremdes Humanitätsprincip sich geltend machte. Wir rechnen hierher die milden Stiftungen sämmtlicher Kaiser von Nerva bis M. Aurel, das Gesetz des Antoninus Pius zum Schutze der Sclaven, die Beschränkung der bisher über Leben und Tod entscheidenden väterlichen Gewalt.[1] In Marc-Aurel sehen wir dieses Humanitätsprincip bis zum vollendeten Kosmopolitismus gesteigert — und sogar dogmatisch begründet: „Haben wir den Geist mit einander gemein, so haben wir auch die Vernunft mit einander gemein, die uns zu vernünftigen Wesen macht. Wenn diese, so ist uns auch der Verstand gemein, der, was zu thun und zu lassen ist, lehrt, — und dann haben wir auch ein gemeinsames Gesetz; wenn aber das, so sind wir unter einander Mitbürger, und so ist denn die ganze Welt gleichsam ein Staat u. s. w.“[2] Aber woher diese humanistisch-weltbürgerliche Stimmung? Es ist wahr, die griechische Philosophie hatte seit Socrates von dem Objecte, der Welt, den Blick auf das Subject, den Menschen gelenkt,[3] und namentlich die stoische Schule hatte diese menschliche Richtung weiter geführt, eine allgemein menschliche Moral anstrebend. Ihr lag auch das Weltbürgerthum, das schon die Tendenz des römischen Reiches zur Weltmonarchie vorbereitet hatte, von Seiten ihres pantheistischen Dogmas nahe,

[1]) Thiersch a. a. O. S. 10—12; Lübker, Der Fall des Heidenthums, S. 33.

[2]) Monol. IV, 4. Vergl. Minuc. Fel., Octav. Cap. 17. „Communis omnium mundi civitas.“

[3]) Vergl. Baur, Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte, S. 12.

und in der That sehen wir dasselbe bei Marc-Aurel selbst wesentlich pantheistisch begründet, wenn wir ihn ausrufen hören: „Was mit dir harmonirt, o Welt, das harmonirt auch mit mir. Was dir rechtzeitig ist, das ist für mich weder zu früh noch zu spät. Alles ist mir Gewinn, was deine Horen bringen, o Natur! Aus dir Alles, in dir Alles, zu dir Alles! Jener sagt: O du theure Stadt des Cecrops! Und du willst nicht sagen: O du theure Stadt des Zeus?"[1] So mag denn die Selbstentwicklung des Heidenthums unter Leitung der göttlichen Vorsehung, die dem Christenthume mit seinen lautern Grundsätzen von Humanität und Weltbürgerthum den Weg bereiten sollte, keinen geringen Theil an dieser Wendung der heidnischen Stimmung haben. Gleichwohl sehen wir mit Thiersch[2] keinen triftigen Grund, das Christenthum von den mitwirkenden Ursachen auszuschliessen. Gewagt zwar wäre es, bestimmt zu behaupten, dass man sich des christlichen Einflusses hiebei klar bewusst geworden wäre, oder dass man sich auf absichtliche Nachahmung christlicher Denk- und Handelsweise eingelassen hätte. Das aber unterliegt keinem Zweifel: es wurden die gebildeten Kreise des Heidenthums von der neuen Strömung, die vom Christenthume ausging, — auch wider ihr Wissen und Wollen — berührt. Man athmete mitten in der heidnischen Athmosphäre Luft des Christenthums. Dazu bietet die evangelische Verkündigung unter den Heiden noch heute schlagende Parallelen. So namentlich in Ostindien mit seiner der classischen halbschwesterlich verwandten Cultur.

Die wissenschaftliche Fehde zwischen Christenthum und Heidenthum.

Bis hierher hatte die still duldende und in der Stille sich ausbreitende Gemeinschaft der Christen den Heiden im Ganzen als ein „Versteck suchendes und Licht fliehendes, öffentlich

---

[1]) Monol. IV, 23.

[2]) Thiersch a. a. O. S. 12. Vergl. Lübker a. a. O. S. 33.

stummes und nur in den Winkeln geschwätziges"[1] Volk gegolten. Jetzt mit Einem Male erhob sich eine glänzende Reihe von Männern, die, geschult in classischer Wissenschaft und des Wortes mächtig, öffentlich das Christenthum zu vertheidigen, das Heidenthum aber zu bekämpfen wagten und somit dem Verhältniss zwischen der christlichen Kirche und dem Heidenthume eine epochemachende Wendung gaben. Sie schrieben, ganz im Einklange mit der Neubelebung griechischer Literatur neben dem immer weitern Verfall der römischen, in griechischer Sprache und durften daher auf ein um so bedeutenderes Publicum unter den gebildeten Heiden rechnen, als damals die „griechische Sprache und ein gewisses Mittelmass der Bildung ein so verbreitetes Gemeingut war, wie sonst nie."[2] Die ersten apologetischen Stimmen waren schon zu Hadrians Zeit laut geworden und zwar in Athen, das noch immer in der Glorie einer Metropole classischer Bildung strahlte. Den vollen apologetisch-polemischen Kampf des Christenthums mit dem Heidenthume jedoch eröffnet erst der Märtyrer im Philosophenmantel — Justin. Es ist gewiss nicht von ungefähr, dass seine dessfallsigen Schriften auf uns gekommen, die seiner Vorgänger aber fast ganz verloren gegangen sind.

Freimüthig tritt er vor den „frommen" Kaiser Antonin, vor dessen „wahrheitsliebenden" Adoptivsohn Marc-Aurel und den anderen „der Wissenschaft ergebenen" Adoptivsohn des Kaisers, Lucius Verus, sowie vor „den heiligen Senat" und das ganze „Volk der Römer" hin „für die aus jedem Geschlecht der Menschen ungerecht Gehassten und Verfolgten" nicht um Gnade flehend, sondern gemeine Gerechtigkeit[3] fordernd eben von der „Frömmigkeit" und „Wahrheitsliebe" der Herrscher,[4] die er mit „Leben und Lehre" der Christen bekannt zu machen sich berechtigt — und verpflichtet achtet.[5]

---

[1]) Min. Fel. Oct. c. 5. Tzschirner, 225 fgg., und 294.

[2]) Thiersch a. a. O. S. 12.

[3]) Apol. I c. 3 u. 4. Cfr. Athenag. Supp. c. 2. *το τοινυν προς απαντας ισον και ημεις αξιουμεν.*

[4]) Apol. I. 2, 12; vergl. II, 15. — [5]) Apol. I, c. 3.

Was die Lehre anlangt, so weist er vor allen Dingen den Vorwurf des Atheismus zurück.[1] Im atheistischen Geruche stan den bekanntlich die Christen,[2] wie denn jener Alexander von Abonoteichos bei Beginn seiner Mysterienfeier mit den „Atheisten" und „Epicuräern" auch alle „Christen" abzutreten auffordert.[3] Dabei liegt es ihm an, den Grund selbst, auf welchem zumeist der Verdacht des Atheismus ruhte, hinwegzuräumen, indem er auch die sichtbare Seite des christlichen Gottesdienstes „im Geist und in der Wahrheit" darstellt.[4] Er scheut sich nicht, selbst das Mysterium der Dreieinigkeit anzurühren und das um so weniger, als ja gerade die Lehre von drei göttlichen Personen dem Vorwurfe des Atheismus am besten zu begegnen schien.[5] Die Menschwerdung des Logos aber liess sich in keiner Weise umgehen, und er behandelt sie als den Mittelpunkt des Christenthumes auf das ausführlichste.[6]

Da man die Christen in Bezug auf ihr Leben grober Unsittlichkeit zieh, — und zwar in enger Verbindung mit ihrer Lehre,[7] — so geht er auch darauf ein, und zwar dergestalt, dass er vor allen Dingen die sittlichen Vorschriften des Christenthums selbst als Keuschheit, Feindesliebe, Armenliebe, Sanftmuth, Wahrhaftigkeit u. s. w.[8] hervorhebt. Offenbar weil man den Christen „Oedipodeische Mischungen"[9] nachsagte, weist er im Leben der Christen namentlich auch die Tugend der Keuschheit nach und zwar bis aufs Alleräusserste getrieben;[10] und wohl weil zu diesem Gerede von „Oedipodeischen Mischungen", verbunden mit „Thyesteischen

---

1) Apol. I, 6. 13. 24. — 2) Apol. II, 3. Vergl. Athenag. Supplic. 3.

3) Luc., Alex. 38: *ει τις αθεος η χριστιανος η επικουρειος ηκει κατασκοπος των οργιων, φευγετω· οι δε πιστευοντες τω θεω τελεισθωσαν τυχη τη αγαθη . . . . . και ο μεν ηγειτο λεγων, εξω χριστιανους*

4) Ap. I. c. 13.

5) Apol. I, 6. Vergl. Kahnis, Lehre v. heil. Geiste, S. 245.

6) Apol. I. c. 30—53.

7) Tatian 25; Athenag. c. 3; Just. Apol. I, 26; II, 12; Euseb. H. E. V, 1.

8) Apol. I, 14—17; 39. — 9) Athenag. Suppl. c. 3.

10) Apol. I. 15 u. 29. Vergl. Athenag. Suppl. c. 33.

Mahlzeiten"[1] die Abendmahlsfeier den Anlass gegeben hatte, lichtet er am Schlusse seiner ersten Vertheidigung mit besonderer Sorgfalt das verdächtige Dunkel, das auf diesem „Mysterium" des christlichen Cultus lag.[2] Es war dazu um so mehr Ursache vorhanden, als selbst Leute, wie der Erzieher des Kaisers, der Rhetor Fronto, es nicht unter ihrer Würde hielten, jene sittlichen Anschuldigungen des Volkes wider die Christen nachzusprechen.[3]

Der Apologet aber hatte nicht bloss die Aufgabe darzulegen, was das Christenthum war und was es nicht war; er musste auch die Wahrheit desselben darthun. Justin findet die Hauptbürgschaft für die Wahrheit des Christenthums[4] weniger in den von Christo verrichteten Wundern, die man sich allenfalls magisch erklären zu können glaubte,[5] als in der wunderbaren Erfüllung der alten Weissagungen an ihm, und seiner eignen nach ihm,[6] und daneben in den geistigen,[7] sittlichen[8] und charismatischen[9] Wundern innerhalb der Christenheit, so wie in der übermenschlichen Vortrefflichkeit der christlichen Lehre.[10] Es war dem Tertullian vorbehalten, das apologetische Fundament noch tiefer zu legen und die menschliche Seele selbst mit ihren innersten Anlagen für die Wahrheit des Christenthums zur „Zeugin" aufzurufen.

Was am Christenthume den Heiden als besondre „Thorheit,[11] ja als Wahnsinn erschien", war die Verehrung eines „gekreuzigten Menschen an zweiter Stelle nach dem unwandelbaren und ewigen Gott und Schöpfer aller Dinge".[12] Justin lässt hierbei ein Wort fallen von „Mysterium",[13] und begnügt sich, durch den Nachweis, dass auch auf heidnischem Gebiete leidende Gottes-

---

1) Apol. II, 12. Vergl. Athenag. Suppl. c. 3. — 2) Apol. I, 66—67.
3) Minuc. Fel., Octav. c. 9. u. 31.
4) μεγιστη και αληθεστατη αποδειξις. Apol. I, 30.
5) Dial. c. Tr. c. 69. — 6) Apol. I, c. 12; 30. — 7) Apol. I, 60.
8) Apol. I, 15; Dialog. c. 83 u. 121. — 9) Apol. II, 6.
10) Apol. II, 10; 15. Vergl. Semisch, Just. d. M. II, 186 fgg.
11) 1 Cor. I, 23. — 12) Just. Apol. I, 13; Lucian de morte Peregrini § 11; und Celsus bei Orig. an mehreren Stellen (vergl. Semisch, Just. d. M. II, 128). — 13) Apol. I, 13.

söhne vorkommen,[1] den Heiden die Berechtigung zu jenem Aergerniss auf christlichem Gebiete abzuschneiden. Noch grössern Anstoss aber nahm man an einer Auferstehung des Fleisches.[2] Seit dem Verlust des mythischen Standpunktes mit seiner Leibhaftigkeit hatte selbst das Hellenenthum seinen angebornen Sinn für geistleibliche Naturhaftigkeit immer mehr eingebüsst:[3] ein Umstand, der auch zum Aergerniss desselben an einer Menschwerdung Gottes — deren Idee von Hause aus gar nicht so fern lag — sein Theil beitrug. Wohl ahnte man etwas von der hohen Bedeutsamkeit gerade jener Lehre für die Christen, die im Glauben an den Auferstandenen ihre eigne Auferstehung erhofften, und desshalb eben streueten die christfeindlichen Heiden in Lugdunum und Vienna die Asche der hingemordeten Christen in den Rhodanus. Diese sollten, wie sie sich äusserten, „keine Hoffnung des Wiedererstehens haben, im Vertrauen worauf sie einen fremden und neuen Gottesdienst einführten, und mit Verachtung aller Martern willig und freudig in den Tod gingen.“[4] Kein Wunder daher, dass Justin — abgesehen von der ihm zugeschriebenen Abhandlung über die „Auferstehung“ — tiefer darauf eingeht,[5] dessgleichen Theophilus,[6] so wie Athenagoras,[7] dessen Schrift über „die Auferstehung der Todten“ auch noch vorliegt, und etwas später ein gewisser Sextus.[8] Kurz, die „Auferstehung des Fleisches“ bot — etwa neben der „Einheit Gottes“ — die früheste Veranlassung zu ausführlichern Einzelschriften auf dem Gebiete der christlichen Apologetik gegenüber dem Heidenthum. So wichtig erschien die weitere Begründung gerade dieser Lehre.

Den Juden konnte es nicht beikommen, sich an der Jugend des Christenthums zu stossen; sie standen mitten in der geschichtlichen Entwicklung, welche die messianische Zeit vorbereitete, und sahen sie bis in die Anfänge des Menschengeschlechts zu-

[1]) Apol. I, 21 u. fgg.

[2]) Apostelgesch. 17, 32; 1 Cor. 15; Just. Ap. I, 19; Coh. ad Graec. c. 27; Min. Fel., Oct c. 11; Theoph. ad Autol. I, 13; Orig. c. C. I, S. 7.

[3]) Vergl. Lübker a. a. O. 15, 23. —— [4]) Euseb. H. E. 5, 1.

[5]) Apol. I, 9 —— [6]) Ad Autolycum I, 13 fgg. —— [7]) Suppl. c. 36.

[8]) Euseb. H. E. V, 27.

rückgehen. Für die Griechen und Römer dagegen kam das Christenthum wie aus den Wolken herab, und das war für sie um so störender, als sie einen besondern Sinn für Geschichtlichkeit hatten und ein besonders Gewicht auf die Autorität des Alterthums legten. Wir sehen daher bereits unsern Justin auf die Frage der Heiden: „Warum so spät?“[1] antworten. Seine Antwort lautet: Der Logos hat auch unter den Heiden von Anfang an eine theilweis erleuchtende und heiligende Thätigkeit geübt. Der Verfasser der Epist. ad Diog. setzt diese Thätigkeit hauptsächlich in die Ueberführung der Welt von ihrem sittlichen Unvermögen und bezeichnet sie ausdrücklich als eine heilsökonomische Vorbereitung.[2] Ganz besonders aber sind die Apologeten unsrer Periode darauf aus, das höhere Alterthum des Christenthums zu erhärten durch den Nachweis, dass „Moses und die übrigen Propheten“ älter seien als alle Profan-Schriftsteller, und dabei geht man zum Theil schon mit einem gewissen gelehrten Aufwand zu Werke.[3] Man merkt es ihnen an, welchen apologetischen Werth sie dieser Frage beimessen. Theilt doch auch Eusebius aus Tatians Schrift gegen die Griechen nichts weiter mit, als eben die Thatsache, dass er darin „beweist, es seien Moses und die hebräischen Propheten älter, als alle berühmten Männer der Hellenen.“

Während Justin Lehre und Leben der Christen gegen die heidnischen Anschuldigungen vertheidigt, wendet er oft genug das Schwert um, Lehre und Leben der Heiden angreifend. Er unterzieht die gewöhnlichen Erkenntnissquellen der heidnischen Theologie einer scharfen Kritik: die Dichter, die Philosophen und die Orakel.[4] Der Götter der Heiden sind ihm Dämonen, — durch Wollust gefallne Engel und deren mit menschlichen Weibern erzeugte Kinder. Diese machten sich in der Welt als Götter

---

[1]) Apol. I, c. 46. Vergl. Semisch, Just. d. M. II, 126.

[2]) C. 9. „*τον νυν* (sc. *χρονον*) *της δικαιοσυνης δημιουργουν*“. Vergl. Kritzler, Die Heldenzeiten des Christenthums I, 55.

[3]) Just. Ap. I, 44; Coh. ad Gent. 12 fgg; Tatianus c. 36 fgg.; Theoph. ad Autol. III, 30. Vergl. Kahnis a. a. O. S. 234.

[4]) Vergl. Semisch, Just. der M. II, 152 fgg.

geltend, theils durch magische Schriften, theils durch Schrecken und Strafen, theils durch Stiftung des Opfers, an dessen materieller Quintessenz, sie, die fleischlich Gewordnen, sich zu erlaben begehrten.[1] Sie auch verführten das so geknechtete Geschlecht der Menschen zu allen Greueln der Sittenlosigkeit, und die Dichter und Mythologen trugen die von diesen Dämonen selbst verübten Greuel auf die Götter über, hinter deren Namen jene ihr teuflisches Spiel trieben.[2] Justin bemitleidet die Heiden, dass sie an so unsittliche Götter[3] glauben, die von lüderlichen Künstlern verfertigt[4] und von zuchtlosen Menschen gehütet werden. Kein Wunder daher, dass das Leben der Heiden selbst ein Pfuhl von Unsittlichkeit ist;[5] in unsittlichen Mythen bestehe ja die Jugendlectüre,[6] unsittliche Kunst diene zu öffentlicher Augenweide,[7] und selbst der Staat suche von der allgemeinen Sittenlosigkeit Gewinn zu ziehen.[8] So giebt er denn den Heiden die beiden Hauptvorwürfe gegen die Christen: Atheismus und Sittenlosigkeit — mit Wucher zurück.

Bei aller Schärfe jedoch wider Lehre und Leben der Heiden ist Justin weit entfernt, die Kluft zwischen dem Heidenthum und dem Christenthum so weit und tief als möglich zu reissen. Es liegt ihm vielmehr daran, nachzuweisen, dass, bei aller Verschiedenheit, Aehnlichkeiten auf beiden Seiten statt finden, so zwar, dass die heidnischen Philosophen, Dichter und Mythologen gewisse Hauptlehren und Hauptthatsachen des Christenthums: Weltschöpfung, Weltende, Unsterblichkeit, Fleischwerdung des Logos, Kreuzigung und Himmelfahrt — vorausangedeutet und vorausdargestellt haben.[9] Die mythographischen Dichter freilich seien zur Vorausdarstellung jener christlichen Thatsachen von den Dämonen begeistert worden, die durch solche Nachäffung oder vielmehr Voräffung der prophetischen Weissagung dem künftigen Christenthume den Credit zu nehmen beabsichtigten.[10] In

[1]) Apol. I, 5; II, 5. — [2]) Apol. II, 5. — [3]) Apol. I, 25.
[4]) Apol. I, 9. — [5]) Apol. I, 27. — [6]) Apol. I, 21.
[7]) Apol, II, 15. — [8]) Apol. I, 27. — [9]) Apol. I, c. 20—22.
[10]) Apol. I, 23 u. 54.

den heidnischen Philosophen aber, besonders den platonischen — und den stoischen, wenigstens auf Seite der Ethik[1] — seien „Samenkörner" des Logos wirksam gewesen; zum Theil auch in den Dichtern, ja in allen Heiden, je nach dem Masse ihrer Empfänglichkeit.[2] Daher die vielen Anklänge an christliche Wahrheit in heidnischen Schriften; daher auch das viele Gute in der heidnischen Gesetzgebung auf Grund der Gottesidee und des Sittlichkeitsbegriffes;[3] daher endlich die einzelnen Tugendhelden unter den Heiden, die von der Logos-losen Menge verfolgt wurden.[4] Alles aber, was die einzelnen „Logos-Bruchstücke" im Heidenthum Wahres und Gutes ausgewirkt, gehöre im Grunde den Christen, deren Herr der „Gesammtlogos" sei, —[5] abgesehen davon, dass es selbst nicht an ausdrücklichen Entlehnungen aus den Schriften der Propheten fehle, und dass Alles, „was Philosophen und Dichter über Unsterblichkeit der Seele, Strafen nach dem Tode, Betrachtung der himmlischen Dinge und derlei Lehrsätze gedacht und gesagt", nicht ohne Anregung von jenen Propheten her gedacht und gesagt worden. — So wenig feindselig also tritt das Christenthum dem Heidenthum entgegen, dass es in den besseren Elementen desselben einzelne seiner Züge wiedererkennt.

Unerschrocken tadelt Justin die Cäsaren, dass sie die Alles verneinenden Philosophen gewähren lassen, die „schön lästernden" Dichter aber sogar belohnen;[6] dass sie von der Unzucht Steuer nehmen;[7] dass sie den Läugnern — und also Lügnern! — das Leben schenken, die ehrlichen Bekenner aber mit dem Tode bestrafen.[8] Ja, er bedroht sie mit der ewigen Verdammniss,[9] und beschwört dagegen ihre eigene Rache auf sich herab, falls sie, wie das unwissende Volk, die altväterlichen Sitten — deren Stützung diese Kaiser zu ihrer Lebensaufgabe gemacht hatten! —

---

[1]) Apol. II, 8. Justin nennt Apol. II, 7 u. 9 wohl in Anlehnung an den terminus technicus der Stoiker „ορθος λογος" (das innerlich unmittelbare Kriterium der Wahrheit) Christum, als die persönliche Wahrheit, geradezu auch ορθος λογος. — [2]) Apol. II, 8 u. 13. — [3]) Apol. II, 9.
[4]) Apol. II, 8, 10. — [5]) Apol. II, 8, 10, 13. — [6]) Apol. I, 4.
[7]) Apol. I, 27. — [8]) Apol. I, 4. — [9]) Apol. I, 45.

der Wahrheit vorziehen zu müssen glaubten.[1] Allerdings artet hier sein Freimuth zuweilen in unnöthige Herbigkeit aus! Sonst aber wie halieutisch! Erst lockt er die sittlich gestimmten Regenten mit der schönen Sittenlehre des Christenthums,[2] und führt dann in das christliche Dogma ein, stets Aehnliches im Heidenthum aufsuchend. Und wie umsichtig! Die Christen seien „Helfer und Mitstreiter zum Frieden“ — auf dessen Erhaltung jene Kaiser so sehr bedacht waren;[3] sie selbst dächten nicht an ein irdisches Reich,[4] dem Kaiser, was des Kaisers ist, williglich gebend;[5] im Uebrigen seien sie gegen ihren himmlischen Herrn nicht treuloser, als die kaiserlichen Soldaten[6] gegen ihren irdischen. Welche besonnene Anbequemung an die Sachlage, die sich auch darin zeigt, dass er der hochgebildeten Kaiserfamilie gegenüber die heidnischen Autoren reichlich citirt, und gelegentlich den Gedanken hinwirft, dass er in Rücksicht auf die christliche Hoffnung im schlimmsten Falle mit ihnen irre.[7]

Ganz anders sein minder bedeutender Schüler, der Rhetor Tatian. Dieser sucht in dem classischen Heidenthum nicht nach rothen Fäden der Wahrheit; ja er lässt daran auch nach der natürlichen Seite hin kein gutes Haar. Dass die griechischen Philosophen Manches aus den Schriften des N. T. geschöpft und zum Theil missverstanden, behauptet auch der Meister.[8] Der Jünger aber fügt hinzu, dass sie es nicht selten aus purer Eitelkeit geflissentlich entstellt hätten.[9] Gleich im ersten Satze seiner „Rede an die Hellenen“ redet er diese darauf an, dass sie auch ihre weltlichen Künste und Wissenschaften sammt und sonders von den Barbaren hätten; ihr eigen sei nur das, dass sie dieselben schmählich missbrauchten: die Rhetorik — die er bisher selbst geübt — zur Ungerechtigkeit; die Poesie und bildende Kunst — deren Denkmäler er selbst auf seinen weiten Reisen im Interesse der Sitten- und Religionskunde[10] genau besichtigt

---

1) Apol. I, 12 vgl. mit 49. — 2) Apol. I, c. 14 u. fgg.
3) Apol. I, c. 12. — 4) Apol. I, 11; vgl. Euseb. H. E. 3, 20.
5) Apol. I, 17. — 6) Apol. I, 39. — 7) Apol. I, 8.
8) Apol. I, 44. 59. 60. — 9) c. 40. — 10) c. 28 u. 29.

hatte —[1] zur Sittenverderbniss.[2] Welchen Hohn er ausgiesst über die damals allenthalben neuerwachte Lust an griechischer Wohlredenheit, deren — dem ehemaligen Rhetor wohlbekannte — Regeln von ihm, wie es scheint, absichtlich vernachlässigt werden:[3] „Ihr seid in Worten geschickt, aber im Sinne albern!"[4] „ihr seid zur Rede bereit, aber zur That untüchtig"! und dazu „sucht ihr nach fremden Ausdrücken, und, selbst barbarische Worte einmischend, macht ihr eure Sprache zum Flickwerk."[5] Er fragt: „Sag mir, der du doch kein Athener bist, warum willst du lieber athenisch stammeln, als dorisch sprechen?"[6] Ja so schlecht sei es mit dem Hellenenthume bestellt, dass er nicht einmal wisse, wen er einen Hellenen nennen solle, da ja jeder anders spreche.[7] Den Gipfel aber erreicht seine schonungslose Keckheit, wenn er ausruft: „Hellenen! Wie von der Höhe herab, hört mich rufen, und, nicht kichernd, wendet dem Herold der Wahrheit eure Gedankenlosigkeit zu!"[8]

Wir wissen nicht, wie der phrygische Bischof Apollinaris[9] und der Rhetor Miltiades[10] zum Heidenthume standen, und welchen Ton sie den Heiden gegenüber anschlugen, denn von ihren Apologien ist nichts auf uns gekommen. Die übrigen Apologeten unsres Zeitraums — mit Ausnahme des „Philosophen-Verspotters" Hermias, dafern er in diese Zeit gehört — sind, namentlich im Tone, weniger dem Tatian gefolgt, als dem Meister desselben, welcher als der im Ganzen unübertroffene Typus der damaligen Apologeten dasteht. Es sind diess der Syrer Bardesanes, der in seiner Abhandlung über das „Schicksal"[11] das Heidenthum in einem seiner religiös-sittlichen Grundirrthümer besonders angreift;[12] der sardische Bischof Melito, der, wenn die von Cureton in syrischer Uebersetzung mitgetheilte „Rede" desselben „an Antoninus Cäsar" ächt ist, — und sie trägt

---

1) c. 35. — 2) c. 1; vergl. c. 33—34. — 3) c. 1. 12. 26. 27. 29 35. 4) 14. — 5) c. 1; vgl. c. 26. — 6) c. 26. — 7) 1. 8) c. 17. — 9) Euseb. H. E. IV, 27. — 10) V, 17.

11) „Buch von den Gesetzen der Länder" in dem von Cureton herausgegebnen syrischen Originale.

12) Vergl. auch Just. Apol. 1. c. 43; II. c. 7.

wenigstens nicht den Stempel der Unächtheit — alles aufbietet, um den Kaiser selbst zu gewinnen, und zwar mit einer gewissen persönlichen Zuthulichkeit, die sich auch in dem uns von Eusebius bewahrten Bruchstück seiner Schutzschrift für die Christen zu erkennen giebt; der antiochische Bischof Theophilus, der, bei mancher Absonderlichkeit im Einzelnen, im Ganzen geistreich und beredt ist; der athenische Philosoph Athenagoras, der im Bewusstsein, dass der Monarch, bei dem er fürbittet, — M. Aurel — „wie an Macht, so an Bildung alle Andern übertrifft“[1] sich eines schönen Styls befleissigt; endlich der römische Sachwalter Minucius Felix, der, wohl kaum viel später fallend,[2] sein „Gespräch“ über das Christenthum nach dem Muster Cicero's in dessen philosophischen Werken durch dialogisch-dramatische Form zu beleben sucht. Dieser und der antiochische Bischof hatten es nicht sowohl auf Umstimmung der heidnischen Behörden zu Gunsten des Christenthums, als auf Bekehrung der heidnischen Leser abgesehn. In solchem Sinne wohl nennt auch Eusebius die drei Bücher des Theophilus an den Autolycus „Elementar-Schriften.“[3]

Hierher gehören auch die beiden von Alters her dem Justin zugeschriebenen Ansprachen an die Heiden, deren eine sich eine „Rede“,[4] deren andere sich eine „Ermahnung“ nennt. Während die letztere den Gebildeten gilt, wendet sich die erstere an das ganze Volk. Sie ist die quellfrische Aussprache eines in erster Liebe brennenden Heidenchristen: „Ich war wie ihr; nun werdet wie ich!“[5] Ein rechtes Muster endlich von Heidenpredigt ist die gleichfalls unter dem Namen Justins gehende „Epistel an Diognet,“ eine ächte Perle der halieutischen Apologetik jener Zeit. Sie ist eben so populär als beredt, eben so einfach als durchgeistet, und wie Ton und Haltung des Ganzen

---

[1]) c. 6. —— [2]) Bernh., R. L. 789.

[3]) στοιχειωδη συγγραμματα. H. E. IV, 24; vgl. Ad Autolyc. II, 47.

[4]) Die syrische Uebersetzung bei Cureton (Specilegium Syriacum, London 1855) XII und 61 schreibt sie einem griechischen Senator Ambrosius zu, und Cureton ist geneigt, ihn für den Eus. H. E. VI, 23 genannten Schüler und Freund des Origenes zu halten. Vgl. Ztschr. der D. M.-Ges. X, 545—546. —— [5]) c. 5.

für den christlichen Missionar stets Vorbild bleiben muss, so könnten unter Umständen einzelne Parthien von ihm auch jetzt noch, grade so wie sie dastehn, gebraucht werden. „Ich bitte," das sind beinah die ersten Worte des Briefstellers, „dass es mir gegeben werde, so zu reden, dass der Hörer gebessert, dir aber, so zu hören, dass der Redende nicht betrübt werde."[1] Aus dieser schönen Stimmung heraus lässt er seine „Lindigkeit" durchweg kund werden. Er reizt durch paradoxe Darstellung des christlichen Lebens[2] und lockt durch liebliche Schilderung der Leutseligkeit Gottes.[3] Sein Hauptzeugniss für die christliche Wahrheit entnimmt er der christlichen Blutzeugenschaft.

Das also waren die Männer und die Schriften, die es der wissenschaftlichen Heidenwelt fortan unmöglich machten, die Christen stets mit Stillschweigen zu übergehen oder mit einigen Worten abzufertigen. Mit offenem Visir war ihr endlich das Christenthum entgegengetreten und hatte, zum Theil selbst im Namen der Wissenschaft, ihr den Fehdehandschuh hingeworfen. Wir wissen bestimmt von Einem, der ihn in diesem Sinne aufhob. Etwa der Cyniker Crescens? Justin aber erklärt ihn des Philosophen-Namens ganz unwürdig, —[4] wie denn die ganze cynische Schule schon damals tief herunter war.[5] Auch wissen wir nur von mündlichem Streit desselben mit Justinus Martyr. Wir reden vielmehr von Celsus; denn, gesetzt selbst, es wäre ihm auch nicht eine geistig irgendwie bedeutende Vertheidigungsschrift der Christen zu Händen gekommen, das konnte ihm nicht entgehen, dass das Christenthum bereits in die gebildeten Kreise einzudringen anfing, und das war für ihn Herausforderung genug. Dieses Bewusstsein klingt in den von Origenes aufbewahrten Bruchstücken seiner Polemik deutlich genug durch, und zwar trotz wiederholter Versicherung, dass das Christenthum nur Kinder, Weiber — und Pöbel: „Schuster, Gerber und Wollarbeiter" — an sich ziehe. Origenes selbst nimmt einmal Act von dem gelegentlichen Zugeständ-

---

[1]) c. 1. — [2]) c. 5. — [3]) c. 7—9. — [4]) Apol. II, c. 3.
[5]) Semisch, J. d. M. I, 50.

niss des Celsus, dass es unter den Christen allerdings auch „etliche einsichtsvolle und zum Verständniss allegorischer Redeweise geeignete Leute gebe.“[1] Kurz: Der blosse Versuch des Celsus, das Christenthum mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln der Wissenschaft zu vernichten, verräth ein Bewusstsein der Thatsache, dass dasselbe in der gebildeten Welt Eroberungen zu machen anfing. Doch wir wollen erst die übrigen heidnischen Schriftsteller jener Zeit ins Auge fassen, die das Christenthum einer mehr oder minder ausführlichen Erwähnung gewürdigt haben.

Der kaiserliche Philosoph freilich versucht auch jetzt noch, wie zu seiner Zeit ein Tacitus, mit einem bloss gelegentlichen Worte an den Christen vorüberzugehen. „Wie gross doch“, ruft er aus, „ist die Seele, die, wenn sie sich vom Leibe lösen soll, bereit ist, entweder auszulöschen oder verstreuet zu werden — oder noch fortzudauern! Bereit aber ist sie, wenn diese Bereitwilligkeit aus selbsteigner Entscheidung kommt, — nicht aus blossem Eigensinn, wie bei den Christen, sondern besonnen, mit Würde und ohne theatralisches Schaugepränge, so dass auch andre überzeugt werden.“[2] Klingt es nicht fast, als wollte er damit dem Just. Martyr antworten auf sein wiederholtes sich Darbieten zum Tode,[3] das allerdings den Eindruck herausfordernder „Unbesonnenheit“ machen konnte, und auf seine Erklärung, dass der Märtyrertod der Christen ihn noch als Philosophen von dem sittlichen Charakter der Christen „überzeugt“ habe?[4] So wenig hatten die fraglichen Vertheidigungschriften — vorausgesetzt, dass sie wirklich in die Hände des Kaisers kamen und dass jene Stelle in den kaiserlichen Selbstgesprächen nachher geschrieben wurde — auf ihn gewirkt. Und Justin, der, zuletzt von Plato herkommend, auf Plato das Meiste hält, hatte doch der philosophischen Schule des Kaisers bei allem Kampfe wider dieselbe[5] Gerechtigkeit gethan,[6] und sich wohl selbst in der

---

[1]) I. S. 22. — [2]) Monol. 11, 3. — [3]) Apol. I, 45.
[4]) Apol. II, 12. — [5]) Apol. I, 43; II, 7. — [6]) Apol. II, 8.

Bezeichnung des auch die stoische Philosophie theilweise durchleuchtenden „Logos" der stoischen Sprache in etwas angepasst.[1]

Gegen die Rhetoren, die auch von Marc-Aurel in seinem spätern Lebensalter geringgeschätzt wurden,[2] hatten die Apologeten, am meisten ihr früherer College Tatian, die heftigsten Angriffe gerichtet als gegen elende Wortmacher[3] — und sittlich verkommene „Satzanatomisten".[4] Um so interessanter ist es, durch Minucius Felix zu erfahren,[5] dass es der Rhetor Fronto der Mühe werth gehalten, sich auch öffentlich über die Christen auszusprechen, — vielleicht in einer seiner alterthümelnden Kunstreden, in deren wunderliches Gebräu uns Fronto selbst einen Blick hat hinein thun lassen?[6] Leider ersehen wir in Bezug darauf aus Minucius Felix nur so viel, dass Fronto die damals gewöhnlichen Beschuligungen, die ein Justin, ein Tatian und ein Athenagoras eifrigst zu widerlegen suchen, — ödipodeische Mischungen und thyesteische Mahle — schmähend[7] wiederholt hat. Was konnte man auch anders erwarten von einem Manne, der gleichsam wie mit einem Seufzer den Kaiser an die gewinnreiche Zeit erinnert, wo er noch auf Synonymen, absonderliche Wörter, rhetorische Figuren u. s. w. Jagd machte, und es tief beklagt, dass dieser sein ehemaliger Zögling, später mehr der Philosophie als der Rhetorik zugethan, seiner alten Liebe untreu geworden! Diese Richtung offenbar — wenn nicht gar den Fronto selbst — bekämpft Athenagoras, wo er in seiner „Fürsprache" für die Christen in die Worte ausbricht: „Erlaubt mir doch, da ich vor philosophischen Kaisern die Verantwortung führe, dass ich mit deutlich vernehmbarer Stimme freimüthig rede: Unter denen, die Schlüsse auflösen, Zweideutigkeiten erklären, der Wortabstammung nach-

---

1) ορθος λογος Ap. II, 7—9. Vgl. oben S. 34. Anm. 1.

2) Monol. I, 7. 17; VIII, 30. Vergl. auch M. Cornelii Frontonis Op. pag. 228, Edit. Mediol. 1815. — 3) Tatian c. 1. u. 14. — 4) Athen. Supp. c. 11.

5) c. 9 und 31. — 6) Bernh., Gr. d. R. L. S. 303, Anm. 225.

7) Non ut adfirmator testimonium fecit, sed convicium ut orator (cfr. Athenagoras c. 11: „τεχνην λογων . . . . το πραγμα πεποιημενοι") adspersit. C. 31.

gehen, oder unter denen, die sich mit Synonymen und Homonymen u. s. w. beschäftigen und ihre Schüler mit solchen Dingen selig zu machen verheissen, — wer ist so reiner Seele, dass er seinen Feind nicht bloss nicht hasse, sondern sogar liebe?"[1] Ja man könnte fast auf den Gedanken kommen, dass dem Athenagoras hierbei eine Stelle aus den Selbstgesprächen des Kaisers vorschwebte, wo derselbe den Göttern dankt, dass er, bei seiner Liebe zur Philosophie, vor den Sophisten — durch Rusticus nämlich —[2] bewahrt worden, und dass er nicht mit „Auflösung von Schlüssen" u. s. w. seine Zeit hingebracht habe.[3] Doch dem sei wie ihm wolle; sicher ist's: Fronto, dieser „dürre" Redekünstler,[4] der, „eigentlich dumm", lieber „ein mechanisches Gewerbe" hätte erwählen sollen,[5] war nicht der Mann, um dem unrhetorischen Christenthum auch nur eine einigermassen ernste Aufmerksamkeit, geschweige denn Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Sein höchstes Interesse scheint sich darum gedrehet zu haben, dass der Kaiser als ehemaliger Schüler in seinen öffentlichen Reden der Rhetorik des Lehrers Ehre mache.[6]

Auch der Epicuräismus, den wir von den christlichen Apologeten jener Zeit verhältnissmässig wenig berücksichtigt sehen,[7] zog nun das Christenthum öffentlich in den Kreis seines frivolen Spottes. Das that wenigstens der stylgewandte Lucian in seinem Roman „Ende des Peregrinus Proteus", so jedoch, dass er im Christenthume nicht das Christenthum als solches, sondern nur eine neue Art des alten religiösen Wahns und Wahnsinns verlachte. Charakteristisch in dieser Beziehung ist es, dass er seinen von Hause aus cynischen Gaukler Peregrinus von den christlichen „Priestern" und „Schriftgelehrten" in Palästina deren „wunderbare Weisheit lernen" und ihn dann deren *προφητης*, *θιασαρχης* — und *ξυναγωγευς* werden lässt,[8] so dass hier alle damali-

---

1) c. 11. — 2) I, 7.

3) *συλλογισμους αναλυειν*: bei beiden der gleiche Ausdruck. Suppl. c. 11; Monol. I, 17. — 4) Macrob. V, 2.

5) Niebuhr, Kleine hist. Schr., I, S. 326.

6) M. C. Front. Epist. etc. Cellis 1832, S. 93—100.

7) Just. Apol. I, 28; II, 12; Athenag. 25. — 8) De morte Pereg. § 11.

gen Religionsformen, bunt durcheinander laufend, wie mit Einem Schlage persiflirt werden.[1] Und doch — der Spötter macht hie und da wider Willen den Lobredner der Christen, deren Todesverachtung und brüderliche Handreichung er nicht verbergen kann;[2] er sagt ihnen auch wesentlich nichts Schlimmeres nach als „unkritischen Leichtglauben“,[3] der sie jedem Betrüger preisgebe, — und unmässige Schwärmerei. Wenn es aber wahr ist, dass in dem Peregrinus Proteus „ganz specielle Anspielungen auf die Märtyrer Ignatius, Justinus und Polycarpus“ vorkommen —[4] und ein sehr starker Schein ist dafür — so lässt sich daraus abnehmen, dass das christliche Märtyrerthum jener Männer auf die damalige Heidenwelt weit und breit einen gewissen Eindruck gemacht haben musste.[5] Thiersch nimmt geradezu an, dass es der Hauptzweck der Lucianischen Spottschrift sei, „die moralische Wirkung der Märtyrerleiden auf die Zeitgenossen zu vereiteln“;[6] und Baur sagt: „Da gerade die Hauptscene, mit welcher Lucian seinen Peregrinus enden lässt, indem er sich in Olympia vor dem versammelten Volk in die Flammen eines Scheiterhaufens stürzt, ohne allen Zweifel eine reine Fiction ist, so kann seine Absicht dabei nur gewesen sein, bestimmte Erscheinungen seiner Zeit in einem karrikirten Gemälde darzustellen; woran konnte aber in dieser Beziehung natürlicher gedacht werden, als an die Märtyrerscenen der Christen, wie sie gerade damals, während der Verfolgungen unter Marc-Aurel, die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zogen?“[7] Warum Lucian sich zu dieser Rolle gerade einen cyni-

---

[1]) Vergl. Baumgarten-Crusius, im Meissner Schulprog. für 1845 S. 33.

[2]) De Morte Peregr. § 12. 13. — [3]) *ανευ τινος ακριβους πιστεως.*

[4]) Thiersch, Pol. und Phil. u. s. w. S. 19.

[5]) Vergl. Martyr. S. Polycarpi, bei Dressel Pat. Ap. Op. S. 404. *Τοιαυτα τα κατα τον μακαριον Πολυκαρπον, ος συν τοις απο Φιλαδελφιας δωδεκατος εν Σμυρνη μαρτυρησας, μονος υπο παντων μνημονευεται, ωστε και υπο των εθνων εν παντι τοπω λαλεισθαι· ου μονον διδασκαλος γενομενος επισημος, αλλα και μαρτυς εξοχος.*

[6]) Thiersch, Pol. und Phil. u. s. w. S. 33.

[7]) Christenth. der drei ersten Jahrhunderte S. 398—399.

schen Philosophen ausersehen? Vielleicht, weil ihm die Cyniker in ihrer Verachtung alles äusern Dings und in ihrer vor allen andern Philosophen öffentlich an das Volk sich wendenden Weise den Christen am meisten zu ähneln schienen.[1]

Wir lassen es dahin gestellt, ob bei dem platonisirenden Appulejus, „dem geistreichsten Manne seiner Zeit",[2] der ja allerdings gelegentlich auf Christen und Christenthum hinzudeuten scheint,[3] ein versteckter Gegensatz vorhanden ist, und möchten eben so wenig bestimmt behaupten, dass die geheime Tendenz seiner Metamorphosen, „jener satirisch-phantastischen Rundreise", darauf hinausgehe, die heidnischen Mysterien den christlichen Weihen gegenüberzustellen.[4] Dafür hat ein andrer Mann seiner Richtung, der dem aufkeimenden Neuplatonismus durch Verbreitung einer eigenthümlichen Dämonenlehre Vorschub leistete, das Christenthum um so unumwundener öffentlich besprochen, — eben Celsus nämlich. Dieser war der erste heidnische Schriftsteller, von dem wir wissen, dass er das Christenthum einer förmlichen Widerlegung gewürdigt hat.

Leider lässt sich aus den Bruchstücken der Streitschrift des Celsus bei Origenes ein in allen Zügen sichres Bild desselben nicht gewinnen. Der heidnische Polemiker zeigt sich mit dem Inhalt der Schriften A. und N. Testaments theilweise bekannt; er weiss etwas von dem Gegensatz zwischen Judenthum und Christenthum; er kennt selbst mehrere Secten innerhalb der christlichen Kirche; er hat auch von den apologetischen Schriften der christlichen Kirche Notiz genommen, kennt wenigstens das Religions-Gespräch

---

[1]) Origenes antwortet auf die Beschuldigung des Celsus, dass die Christen sich in der Weise umherziehender Gaukler an das Volk wendeten, dass das auch von einigen Philosophen, besonders von cynischen geschehe. C. Cels. III, S. 146. — [2]) Bernh., R. L. S. 726.

[3]) Tunc (mulier), spretis atque calcatis divinis numinibus, in vim certae religionis, mentita sacrilega praesumtione Dei, quem praedicant unicum, confictis observationibus vanis, fallens omnes homines et miserum maritum decipiens, matutino mero et continuo stupro corpus mancipat. Metamorph. IX, p. 223. Elmenh. Jablonskii opuscula IV, p. 46.

[4]) Thiersch, Pol. und Ph. u. s. w. S. 19.

zwischen dem Christen Papiscus und dem Juden Jason, — vielleicht der erte apologetische Versuch christlicherseits —; aber, wie das kaum anders zu erwarten, sein Wissen von dem allen ist oberflächlich und wirr, und „er glaubt den Evangelien, wo sie nach seiner Meinung gegen die Christen angehn, verweigert aber den Glauben, wo sie die Gottheit Christi darthun."[1] Von dem sittlichen Element des Christenthums hat er keine Ahnung; er sieht im Christenthum nichts als einen grossartigen Betrug von Anfang an und bei den Christen reine Willkühr, Neuerungssucht, Rechthaberei und Sectirerei, ja in den „Agapen" selbst einen revolutionären Geheimbund. Eben so fern liegt ihm das dogmatische Element — der christliche Gottesbegriff in seiner lebendigen Fülle. Er stösst sich als Platoniker im Christenthum eben so sehr an der Herablassung Gottes zur Endlichkeit, wie als Pantheist an der Erhebung des Menschengeschlechtes zum Mittelpunkte der Schöpfung. Das A. Testament ist ihm schon wegen seiner vielen anthropomorphischen und anthropopathischen Ausdrücke zuwider, und auch die evangelische Geschichte verwirft er als in sich unwahrscheinlich und Gottes unwürdig. Den ärgsten Anstoss aber nimmt er an dem Mittelpunkte der christlichen Heilslehre — an der Vergebung der Sünden. Was das Christenthum Gutes hat, verdanke es dem Platonismus. Hier giebt er die Behauptung der christlichen Apologeten umgekehrt zurück.

So weit Celsus als Bekämpfer des Christenthums von seinem philosophischen Standpunkte aus. Er gehört aber zu jenen platonisirenden Eklektikern, die durch die philosophische Unterscheidung zwischen einem absoluten Gott und beziehungsweise göttlichen Mittelwesen, den „Dämonen",[2] die volksthümliche Vielgötterei rechtfertigen zu können und zu müssen glaubten. So tritt er denn auch als eifriger Vertheidiger des Heidenthums auf, das der epicuräische Lucian vollständig preisgiebt. Sein Hauptbeweis läuft darauf hinaus, Niemand dürfe die Religion seines Volkes aufgeben, weil er sich damit auch der natürlichen Ordnung entziehe, nach welcher nun einmal jedem Volke ge-

---

[1]) Orig. c. C. II. S. 82. — [2]) Buch VII, geg. Ende.

wisse „Dämonen" gleichsam als Unterbeamte des höchsten Gottes vorgesetzt seien. Und hier ist der Punkt, wo sich seine philosophische Anschauung mit der gemeinen verbindet; hier auch der Punkt, wo er auf schmalster Grenzlinie[1] dem Christenthume entgegentritt; denn, wie Athenagoras sich ausdrückt, es giebt ausser dem dreieinigen Gott auch „andere Mächte", die, unter göttlicher Oberleitung „über und durch die Materie herrschen",[2] — die Engel. An dieser Stelle wird Celsus aus einem Vertheidiger des Heidenthums fast zum Missionar für dasselbe: so angelegentlich sucht er die Christen für seine Dämonenlehre zu gewinnen. Das zeigt wenigstens, dass die Gründe, die ihn zum Kampfe wider das Christenthum trieben, sittlichen Gehaltes nicht leer sind. Was der Katholiker wohl dem Gnostiker zuruft — dass dieser kein Recht an diese Welt habe, —[3] das ruft hier Celsus den Christen zu: nur mit dem Unterschied, dass jener seinen Zuruf auf die gegnerische, dieser auf die eigne Theorie von der Stellung der Welt unter die Macht beziehungsweise göttlicher Mittelwesen gründet. Die Christen seien ein undankbares Geschlecht, dass sie die Güter dieser Welt genössen, und doch den Dämonen, welche dieselben vermittelten, keinerlei Verehrung zollten.

Origenes erklärt zu Anfang seiner Widerlegung die Streitschrift des Celsus für ein unbedeutendes Machwerk, denn obschon die griechische Philosophie etwas Verführerisches habe (Col. 2, 8), so könne doch Celsi Abhandlung als ungefährlich dahin nicht gerechnet werden. Allein er widerspricht sich selbst durch die Thatsache, dass er lange nach dem Tode des Verfassers sie einer Widerlegung in acht Büchern würdigt; und gerade auf der Mitte seines polemischen Ganges, im Anfang des fünften Buches, entschlüpft ihm auch das ausdrückliche Geständniss, dass die Schrift des Celsus wenigstens den Schein eines geistvollen Angriffs habe. Celsus ist, so viel wir wissen, jedenfalls der wissenschaftlich bedeutendste Gegner, der vor Prophyrius gegen das Christenthum geschrieben hat. Beweises genug, dass das von ihm bekämpfte

---

[1]) Baur, Das Christ. der drei ersten Jahrh. S. 390.
[2]) c. 24. —— [3]) Z. B. Tertull. Adv. Marc. I, 14.

Christenthum schon in unserem Zeitraum eine Macht geworden war, die man nicht länger vornehm übersehen konnte. Man mochte es als Stoiker, wie Marc-Aurel, selbstgenugsam verachten; man mochte es als Epicureär, wie Lucian, leichtsinnig verlachen; man mochte es als polytheistischer Platoniker, wie Celsus, sittlich hassen: ignoriren konnte man es nicht mehr. Ein solches Bewusstsein scheint selbst den „dürren" Fronto angewandelt zu haben, der die Christen — dem Publicum oder dem Kaiser, wenn nicht gar bloss sich selbst, dem Rhetor, zu Liebe — an den Pranger stellte, gleichsam damit doch in dem christfeindlichen Bunde der Philosophen aus den drei damals lautesten Schulen der Rhetor nicht fehle. Uebrigens blickt aus dem bittersten Hasse eines Celsus hie und da eine gewisse Anerkennung des Christenthums hindurch; und der verzweifelte Ausweg, die Stiftung und Ausbreitung desselben auf systematischen Betrug zurückzuführen, zeigt von der fühlbaren Bedeutung, die sich die Christen im öffentlichen Leben bereits errungen hatten.[1] Celsus redet eben aus der leidenschaftlichen Verblendung eines Reactionärs heraus, der, innerlich unsicher über das Gelingen seiner eignen Tendenzen, den Gegner sittlich zu vernichten sucht.

Die politische Lage der christlichen Kirche.

Das war die Stellung des Christenthums der wissenschaftlich gebildeten Welt gegenüber. Diese hatte aber an dem selbst wissenschaftlich gebildeten Kaiser eine politische Stütze. Philosophen umgaben den philosophischen Kaiser: Heuchler zum Theil, wie Dio Cassius versichert, die, weil der Kaiser der Schule Zeno's folgte, auch zu ihr schworen, um unter ihm ihr Glück zu machen. Wir lassen es dahingestellt, in wie weit diese seine philosophische Umgebung — Justin z. B. hatte die Philosophen im Allgemeinen „Schlemmer und Betrüger" genannt[2] — auf sein politisches Verhalten gegen die Christen Einfluss übte. Die unter

[1]) Vergl. Baur, das Christ. der drei ersten Jahrh. S. 394.
[2]) Tatian. c. 19. Eus. H. E. IV, 16.

seine Regierung fallenden Christen-Verfolgungen in Klein-Asien und Gallien erklären sich auch sonst. Etwa dadurch, dass man alle Schuld auf die Provinzialbehörden wälzt? Das geht schon desshalb nicht an, da wir aus Eusebius ersehen, dass während der Verfolgung in Gallien der Kaiser ausdrücklich befragt wurde, wie es mit römischen Bürgern zu halten sei, und dass dieser die Antwort gab: man solle die Bekennenden hinrichten, und nur die Verläugnenden frei lassen.[1] Die ungünstige Stimmung Marc-Aurels gegen die Christen ruhte auf mehr als einem Grunde. Erstens: Der schon im achten Jahre seines Lebens in die Priesterschaft der Salier aufgenommne M. Aurel machte als Mensch Anspruch auf den Titel „Pius", wie sein Pflegevater Antonin. „Er war so gottesfürchtig," sagt Dio Cassius, „dass er selbst an Unglückstagen zu Hause opferte." Je persönlich ernster nun ihm sein heidnischer Götterglaube war, um so weniger konnte er sich mit der anscheinenden „Gottlosigkeit" der Christen befreunden. Ferner: „Zu jeder Stunde denke darauf, alles, was du unter Händen hast, als ein Römer zu thun, und als ein Mann mit strenger, aber unaffectirter Würde."[2] Von diesem Standpunkte aus war ihm das Christenthum mit seinem Märtyrerthum in die Seele zuwider. Er sah in dem letztern, wie bereits gesagt, „theatralisches Schaugepränge", ohne die „Würde", die dem Römer zukommt. Weiter: Die christliche Sittlichkeit hatte ja allerdings viele Punkte — wie z. B. die Idee allgemeiner Brüderlichkeit — die ihn anziehn mussten. Man vergegenwärtige sich nur ein Wort wie das des Athenagoras in seiner Schutzschrift:[3] „Desswegen achten wir auch, je nach dem Alter, die einen für Söhne und Töchter, die andern für Brüder und Schwestern; die ältern aber ehren wir als Vater und Mutter", und bedenke dazu, dass M. Aurel alle Menschen „Stammgenossen und Verwandte"[4] nennt, und dass seine Unterthanen ihn, je nach deren Alter, bald „Bruder", bald „Vater", bald „Sohn" anredeten.[5] Allein seine

---

1) H. E. V, 1. — 2) Monol. II, 2. — 3) c. 32.
4) συμφυλοι und συγγενεις: Monol. III, 11.
5) Jul. Capit. in Marcum. c. 18.

allgemeine Menschenliebe hatte zur Schwester die Selbstgenugsamkeit,[1] und zur Mutter die eigne Kraft,[2] obschon er sein Unvermögen für wahrhafte Tugend zu erkennen nahe daran war.[3] Mit Einem Worte: Wenn schon aller antiken Tugend ein natürlicher Widerwille gegen die Demuth, die Grundtugend des Christenthums, inne wohnt, so noch viel mehr der stoischen, die vom Hochmuth lebt. Endlich: Er hätte, wollte er die Christen gewähren lassen, seine ganze Politik — Erneuerung der alten Tugend durch Aufrechterhaltung der alten Religion — müssen darangeben, und zwar eine Politik, an welcher der Mensch, der Römer, der Stoiker und der Kaiser den innigsten Antheil hatten. Wohl waren der christlichen Philosophen viele,[4] die, von Syrien, und von Kleinasien, von Athen und von Rom her, nach dem von heidnischen Philosophen umgebnen Kaiser ihre Seile auswarfen. Sie kannten den Philosophen auf dem Throne und seine Lage zu wenig, wenn sie ihn für die Sache des Christenthums zu gewinnen hofften.

Welches war denn nun aber das politische Verfahren, das Marc-Aurel den Christen gegenüber innehielt? Der Apologet Melito, Bischof zu Sardes, redet von „neuen" Edicten — die von „unverschämten Angebern und Liebhabern fremden Guts" wider die Christen benutzt werden. Er kann es sich gar nicht denken, dass diese Verordnungen, die sich nicht einmal gegen feindliche Barbaren ziemten, im Sinne des „an Menschenfreundlichkeit und Weisheitsliebe" Vater und Grossvater noch übertreffenden Kaisers seien.[5] Daraus möchte man schliessen, es handle sich hier möglicherweise um Edicte einzelner Provinzialbehörden ohne ausdrückliche Genehmigung des Kaisers; allein nothwendig ist dieser Schluss keineswegs, da das Zweifeln des Athenagoras, ob

---

1) Monol. X, 1. — 2) Monol. VII, 59. — 3) XI, 18.

4) Chronicon Paschale, pag. 484. „Melito, der Asiat, Bischof der Stadt Sardes, und Apollinarius, Bischof von Hierapolis, und viele Andere überreichten Schutzschriften für unsre Lehre dem Aurel-Antoninus etc."

5) Eus. H. E. IV, 26.

sie wirklich vom Kaiser herrühren, möglicherweise nur den Zweck haben könnte, das sittliche Befremden in der unverfänglichsten Form auf das stärkste zu markiren. Das Allerwahrscheinlichste aber ist, dass hier ein thatsächlicher Missbrauch[1] in der Handhabung einer kaiserlichen Verordnung vorliegt, die übrigens in demselben Geiste gehalten sein mochte, wie das vorerwähnte Rescript an die Behörden in Gallien. Aus diesem aber ergiebt sich mit zweifelloser Gewissheit, dass damals Marc-Aurel seinerseits wesentlich die von Trajan zuerst eingenommene Stellung den Christen gegenüber innehielt — Todesstrafe für die Bekenner, Freiheit für die mündlich oder thatsächlich Verleugnenden.[2] Natürlich war auch ein Marc-Aurel nicht im Stande, alle Provinzialbehörden innerhalb eines streng gesetzlichen Vorgehens zu halten. Eben dort in Gallien sehen wir einen Statthalter „dem Volke zu Gefallen“ einen römischen Bürger gegen ausdrückliche Weisung des Kaisers den wilden Thieren vorwerfen.[3] Angeberei aber — wie aus dem Zeugniss des Melito erhellt, — wurde auch unter M. Aurel geduldet. Doch scheint von einem grundsätzlichen Aufspüren gerichtlicherseits selbst nicht bei den grossen Verfolgungen in Kleinasien und Gallien die Rede zu sein. Celsus zwar, der möglicherweise in die Zeit Marc-Aurels hineinreicht,[4] ruft, nachdem er auf die Gottverlassenheit Israels hingewiesen, den Christen seiner Zeit zu: Wenn Euer Einer auch noch so verborgen umherirrt, — er wird zur Strafe des Todes aufgespürt;[5] allein solches Aufspüren kann ebensowohl vom Volke ausgehend gedacht werden. Die ganze Stelle ist überhaupt mehr Ausdruck leidenschaftlichen Christenhasses, als Angabe eines Thatbestandes. In Kleinasien wie in Gallien gehen die ersten Feindseligkeiten offenbar vom Pöbel

---

1) *εχοντες αφορμην*, in der angezognen Stelle.

2) Vergl. Just. Ap. I, 11. *γινωσκοντες τω ομολογουντι θανατον την ζημιαν κεισθαι .... ει γαρ ανθρωπινον βασιλειαν προσεδοκωμεν, καν ηρνουμεθα οπως μη αναιρωμεθα κ. τ. λ.* — 3) Eus. H. E. V, 1.

4) Semisch, J. d. M. I, 41, Anm. 1.

5) Orig. c. C. VIII, S. 436.

aus.[1] Dass dann auch die Behörden sich gelegentlich mit fortreissen lassen, ist kein Wunder. So sehen wir in Gallien den Statthalter im Verlauf der Verfolgung allerdings den öffentlichen Befehl zur Aufsuchung Aller geben.[2] Man ging übrigens in Kleinasien sowohl als in Gallien hauptsächlich gegen die „Christenväter“ und die „Kirchensäulen“ los. Dass Eusebius von „Myriaden“ Märtyrern zur Zeit der Verfolgung redet, ist natürlich rhetorische Uebertreibung;[3] er muthmasst sie auch nur nach Massgabe der in Gallien selbst gefallenen Opfer.[4] Behauptet doch Origenes geradezu, dass die Märtyrer, die je und je geblutet, sehr wohl zu zählen seien.[5]

Wer mags sagen, was neben verödenden Ortstempeln und wachsender Familienspaltung zu jener Zeit alles mitwirkte, um die Wuth des heidnischen Volkes gegen die Christen bis zu dem Grade zu steigern, den wir sie namentlich in Kleinasien und Gallien erreichen sehen. Es mögen wohl auch die sicherlich auf Rechnung der Christen geschriebenen Friedensstörungen an fast allen Grenzen des römischen Reiches — namentlich im Osten durch die Parther und im Westen durch die Marcomannen und ihre Verbündeten — ein gut Theil dazu beigetragen haben. Merkwürdig ist es, wir sehen gerade in den Theilen des Reichs, die den beiderseitigen Kriegsschauplätzen am nächsten liegen, das Feuer der Christen-Verfolgung am heissesten brennen: in Kleinasien und Gallien, und zwar hier noch während der erst später durch Commodus mit Gold beschwichtigten Kriege gegen die Marcomannen (177); dort unmittelbar nach Beendigung des parthischen Krieges (167). Während Luc. Verus auf fremde Lorberen hin in Rom über die Parther triumphirte, hielt Polycarp in Smyrna vom Scheiterhaufen aus seinen Sieges-Einzug in den Himmel (167), — bald nach Justin dem Märtyrer, der in Rom seinen Lauf vollendet hatte. Polycarp aber, der letzte namhafte Apostelschüler, hat nicht apostolischer geliebt und

---

1) ὄχλος, Euseb. H. E. V, 1; Marty. 5 S. Polyc. c. III, bei Dressel S. 394. — 2) Euseb. H. E. V. 1. — 3) Euseb. H. E. V, Prooem.
4) Eus. H. E. V, Prooem., u. c. 2. — 5) Orig. c. C. III, S. 118.

gelitten, als zehn Jahre später die arme Sclavin Blandina in Lugdunum. Die Christenverfolgungen übrigens erstreckten sich, nach dem Zeugniss des Eusebius, auch auf andere Theile des römischen Reiches.[1] Bei der Schilderung des christlichen Martyriums in Lugdunum, wo die Christenverfolgung während unsres Zeitraums ihr Zenith erreichte, wird übrigens der Vater der Kirchengeschichte so feierlich, dass er da, „wo die berühmten Metropolen, Lugdunum und Vienna, vom Rhodanus umflossen liegen,“ eine Rennbahn abgesteckt sieht, er selbst aber als Herold an die Schranken tritt, um „die friedfertigsten Kämpfe, für den Seelenfrieden unternommen“, mit dem Griffel der Geschichte „auf ewige Säulen“ einzugraben.

Das antike Heidenthum war bereits in sich gebrochen, als es in unsrem Zeitraume zwischen dem Christenthum und dem Heidenthume zur offnen, nun auch wissenschaftlichen Feldschlacht kam. Der Rhetor Tatian bekennt, dass ihn die göttliche Einfalt der heiligen Schrift, der Philosoph Justin, dass ihn der Todesmuth der Christen überwunden habe. Die göttliche Einfalt der heiligen Schrift, und der Leidensmuth der Christen — das waren auch in der That zwei Mächte, die von nun an den Ueberrest falscher Griechen-Weisheit, welche je länger je mehr in Grübelei ausartete, und den Ueberrest falscher Römerkraft, welche je länger je mehr in Roheit umschlug, allmählich ganz auflösen halfen. Von dieser innerlich bereits vollzognen Wendung der Dinge aber hatte die Welt noch kaum eine Ahnung — auch die christliche Welt, der jedenfalls das hellste Auge in dieser Beziehung gegeben war. So schreibt Melito an M. Aurel: „Unsre Religion kam von den Barbaren. Sie blühte in deinem Reiche auf unter deinem Vorfahren Augustus; so wurde sie für dein Kaiserthum ein glückliches Omen, denn seitdem hat sich die Macht der Römer gemehrt.“ Und Athenagoras schliesst seine Schutzrede mit dem Wunsche, dass das römische Reich,

[1]) Euseb. H. E. V, Prooem.

von Vater auf Sohn erbend, sich durch Unterwerfung Aller allezeit mehren möchte, damit in ihm die Christen ein stilles und geruhiges Leben zu führen im Stande seien. Es beginnt aber die christliche Kirche im Hochbewusstsein ihres wahrhaft ökumenischen Charakters nach aussen und innen sich als die innerste Seele des *orbis terrarum* zu fühlen. „Was im Leibe die Seele ist, das sind in der Welt die Christen. Durch alle Glieder des Leibes hin verbreitet sich die Seele; so verbreiten sich die Christen durch die Städte der Welt hin. Die Seele wohnt zwar im Leibe, ist aber nicht vom Leibe; so wohnen die Christen in der Welt, sind aber nicht von der Welt.... Auch wird die Seele zwar vom Leibe eingeschlossen, hält aber den Leib zusammen; so werden auch die Christen in der Welt gleichsam in Haft gehalten, halten aber die Welt zusammen.“ So jubelt der Verfasser der *Epistola ad Diognetum*,[1] und auch in dem Worte Melito's, dass seit Einführung des Christenthums im römischen Reiche das römische Reich sich gemehrt habe, klingt ein ähnlicher Ton an.

---

[1]) c. 6. Vergl. c. 5 und Justin, Apol. II, 7. *Οθεν και επιμενει ο θεος την συγχυσιν και καταλυσιν του παντος κοσμου μη ποιησαι . . . δια το σπερμα των χριστιανων, ο γινωσκει εν τη φυσει οτι αιτιον εστιν.* Vergl. ferner Orig. c. C. VIII, S. 437.

III. Das Judenthum.

Innerster Bruch des israelitischen Volksthums.

Während so mit der heidnischen Weltmacht das junge Christenthum auf Tod und Leben rang, hatte diese den frühesten und bittersten Feind desselben, das Judenthum, zweimal an gefährlicher Stelle verletzt: das einemal, da Titus den Tempel einäscherte; das andre Mal, da Hadrian die heilige Stadt in die Heidenstadt Aelia Capitolina verwandelte, und jedem Juden den Eintritt in dieselbe untersagte. Das Judenthum schien tödtlich verwundet. War doch schon durch den ersten Schlag mit der Zerstörung des Tempels der göttlich geordnete Opferdienst — das eigentliche Herz des jüdischen Gottesdienstes — gefallen; und mit der Entweihung der Tempelstätte, an welche die Rechtmässigkeit des jerusalemitischen Sanhedrin in den Augen der Mehrzahl gebunden erschien,[1] das durch lange Sitte geheiligte Haupt des jüdischen Volkes — in welchem das davidische Königsthum, wenn auch noch so kümmerlich, fortzuleben geschienen hatte.[2]

Aber obgleich an Herz und Haupt geschädigt, — das Judenthum, das zäheste aller Volksthümer, die es je gegeben hat und geben wird, verlor den Lebensmuth nicht. Es verlor ihn auch dann nicht, als nach dem zweiten Schlage unter Hadrian die Beschneidung nur dazu dienen zu sollen schien, um die Juden als diejenigen unverkennbar zu kennzeichnen, die von allen

---

[1]) Vergl. Grätz, Geschichte der Juden IV, 14.

[2]) Vergl. die clement. Homilien, 3, 51—52. (θυσιαι, βασιλειαι.)

Menschenkindern allein kein Recht hätten, die heilige Stadt, daran sich alle ihre Hoffnungen knüpften, zu betreten.[1] Ja gerade in jener Zeit legte Rabbi Akiba, der begeisterte und begeisternde Anhänger Barcochba's,[2] den Grund zur Ordnung des massenhaften Ueberlieferungsstoffes in der Mischnah,[3] jenem „geistigen Bande'', das — in doppeltem Sinne neben der Schrift — die verrenkten Glieder der jüdischen Nationalität zusammenhielt.[4] Das A. T. hatten die Christen für sich in Anspruch genommen;[5] die Juden förderten nun um so eifriger ihren schon vor Christi Zeiten begonnenen Nebenbau.[6]

Der rabbinische Neubau.

Vespasian ahnte nicht, was er that, als er dem Rabbi Jochanan zum Lohn für seine Friedensgesinnung die Eröffnung eines Lehrhauses in Jabneh (zwischen Joppe und Asdod) gestattete:[7] denn noch ehe die Einäscherung der heiligen Stadt gelungen war, legte er damit selber den Grund zu einem neuen Volksmittelpunkt. Jochanan löste gleichsam die „Seele des Tempels" mit kühner Hand von dem gewohnten Leibe, der Tempelstätte, ab, indem er den jerusalemitischen Sanhedrin frischweg nach Jabneh verpflanzte.[8] Und wie er in dieser Weise dem zum Tode verwundeten Volkskörper ein neues Haupt aufsetzte, so suchte er ihm auch einen Ersatz für das genommene Herz zu schaffen.

---

[1]) Just. Dialog. c. 16: *η γαρ . . . περιτομη εις σημειον εδοϑη ινα ητε απο των αλλων εϑνων και ημων αφωρισμενοι, και ινα μονοι παϑητε, α νυν εν δικη πασχετε . . . και μηδεις εξ υμων επιβαινη εις την Ιερουσαλημ. Ου γαρ εξ αλλου τινος γνωριζεσϑε παρα τους αλλους ανϑρωπους η απο της εν σαρκι υμων περιτομης.* Vergl. 19; 92. Apol. I, 47.

[2]) Grätz a. a. O. S. 157—160. —— [3]) Grätz a. a. O. S. 243.

[4]) Grätz a. a. O. S. 246.

[5]) Just., Dial. c. T. c. 29 „*εν τοις υμετεροις αποκεινται γραμμασι, μαλλον δε ουχ υμετεροις, αλλ ημετεροις· ημεις γαρ αυτοις πειϑομεϑα, υμεις δε αναγινωσκοντες ου νοειτε τον εν αυτοις νουν.*

[6]) Matth. 15, 3. —— [7]) Jost, Gesch. des Judenth. II, 16.

[8]) Grätz a. a. O. S. 14.

Er wollte an die Stelle des Sühnopfers das Opfer der Wohlthätigkeit[1] gesetzt wissen,[2] — und wohl auch das Opfer des Gebets[3] — ähnlich wie die christliche Kirche; nur mit dem Unterschied, dass jene von dem unmöglich, diese von dem unnöthig gewordnen Sühnopfer dabei ausging.[4] Von nicht geringer Wichtigkeit aber war es, dass bei dem neugeschaffnen Sanhedrin ein Sprössling aus dem Hillelschen Hause vom königlichen Geschlechte Davids unter dem Amtstitel Nasi, d. i. Fürst, den Vorsitz führte und so das verheissungsvolle Wort des Erzvaters Jacob, dass das Scepter vom Stamme Juda nicht weichen werde,[5] zu bewahrheiten schien.

Zu der Zeit, die uns beschäftigt, befand sich der Sanhedrin, der seinen Sitz den Zeitumständen gemäss von einer Stadt in die andere verlegte,[6] zu Sepphoris, und Rabbi Juda war Vorsitzender. Dieser verwandte seinen fast königlichen Reichthum mit fast mehr als königlicher Freigebigkeit zur Verpflegung seiner zahlreichen Jünger aus dem In- und Auslande, so wie auch zur Unterstützung armer Volksgenossen. Von solchem Glanze aber war sein Ruf, dass man ihn den Rabbi schlechtweg nannte. So geschahe es denn, dass der bewundernde Sanhedrin seine ganze Machtvollkommenheit an den vorsitzenden Patriarchen übertrug.[7] Dieser selbst dagegen ward durch die Vollendung der von Rabbi Akiba nur erst halb geordneten Mischnah die Ursache, dass das Patriarchat seine Bedeutung allmählich verlor — aber auch verlieren konnte, ohne die Einheit des jüdischen Bewusstseins preiszugeben: denn während die kirchenregimentliche Einheit je länger je mehr in den Hintergrund trat, trat die durch dieselbe mächtig geförderte Lehr-Einheit je länger je mehr in den Vordergrund. Die Tanaim — so hiessen die Gesetzeslehrer von Rabbi Jochanan bis Rabbi Juda — hatten die schwankende Ueberlieferung gefestigt und zum Gemeingut des jüdischen Volkes gemacht; nun traten die hauptsächlich in Babylonien bedeutsam

---

[1]) Grätz a. a. O. S. 13—14. — [2]) Nach Stellen, wie Hos. 6, 6.
[3]) Vergl. Just. Dial. 117.
[4]) Just. Dial. c. T. c. 117. Vergl. Recog. Clem. I, 64.
[5]) 1 Mos. 49, 10. — [6]) Grätz a. a. O. S. 71. — [7]) Grätz a. a. O. S. 234.

werdenden Amoraim ein, die auf Grund der Mischnah weiter bauten und die Gesetzeskenntniss bis in die untersten Volksschichten leiteten.[1]

So ist denn gerade unser Zeitraum epochemachend auch für das Judenthum. Während das classische Heidenthum mitten in seiner höchsten politischen Macht allen Wiederherstellungs-Versuchen Trotz bietet, legt mitten in seiner tiefsten nationalen Ohnmacht das eigentliche Judenthum, wie wir es heute haben, das Fundament zu seinem Bestande — in eigenwilliger Blindheit und in blindem Eigenwillen gegen, und doch nicht ohne den Willen der darein schauenden und alles nach ihrem Rathe lenkenden Vorsehung (Römer 11, 25 fgg.).

---

1) Grätz a. a. O. S. 263.

IV. Das Christenthum und das Judenthum.

Die persönliche Stellung.

Die Macht der Noth, die mehr als Einen Zaun gesetzlicher Bestimmung unerbittlich niederriss, hatte nach der Zerstörung des Tempels die Juden den Heiden bis zu einem gewissen Grade genähert. Die Schule Schamai's mit ihren „achtzehn Massregeln" zur Erschwerung jedes vertraulichen Verkehrs zwischen Juden und Heiden[1] musste noch unter Rabbi Jochanan vor der mildern Schule Hillels die Segel streichen, und dem Rabbi Juda in unserm Zeitraum, dem Vollender der Mischnah, sagt man sogar, wenn auch ohne alle Wahrscheinlichkeit, eine vertraute Beziehung zu einem der römischen Kaiser — etwa Marc-Aurel — nach.[2] Um so gereizter stand man gegen die Christen. Origenes klagt, dass die Juden nicht sowohl die Heiden, als vielmehr die Christen, „die doch die Götzen verlassen und sich zu Gott bekehrt, mit unerbittlichem Hasse hassten."[3] Dieser Christenhass seitens der Juden, in welchem die Proselyten das Doppelte leisteten,[4] war schon in unsrer Periode und noch viel früher vollkommen ausgebildet, ja von

---

1) Grätz a. a. O. S. 58. — 2) Ebendas. S. 247.

3) Orig., Hom. I. in psalm. 36; siehe Lommatsch, Orig. op. om. tom. XII, S. 154. „Unde etiam nunc Judaei non moventur adversus gentiles et illos non oderunt nec indignantur adversus eos; adversus Christianos vero insatiabili odio feruntur, qui utique relictis idolis ad Deum conversi sunt."

4) Just. Dialog. 122. *Οι δε προσηλυτοι ου μονον ου πιστευουσιν, αλλα διπλοτερον υμων βλασφημουσιν εις το ονομα αυτου και ημας τους εις εκεινον πιστευοντας και φονευειν και αικιζειν βουλονται.*

der Synagoge geradezu sanctionirt, wenigstens soweit es sich um Christen aus der Beschneidung handelte; denn diese, die ihre Kniee auch im Namen Jesu beugten, wurden von den Juden geradezu als todeswürdige Götzendiener angesehen,[1] um deretwillen alles Nationalunglück über das jüdische Volk gekommen. Schon Justin erwähnt — und zwar zu vielen Malen —[2] des feierlichen Synagogal-Fluches über die Judenchristen, der, unter dem Patriarchen Gamaliel von Jabneh (80—118 n. Ch.?) abgefasst, so lautete: „Keine Hoffnung den Abtrünnigen; umkommen augenblicklich müssen alle Ketzer; ausgerottet werde das Reich des Uebermuths und zerbrochen eilends in unsern Tagen.“[3] Diese Verwünschungsformel folgte auf das Gebet.[4]

Justin wirft den Juden vor, dass sie von Jerusalem aus „erwählte Männer“ in alle Welt gesandt, um die Christen als eine gottlose Secte zu verschreien,[5] und dass nichts als die römische Herrschaft sie hindre, auch die Hand an sie zu legen.[6] Natürlich: denn auf Abtrünnigkeit zum Götzendienste — und als solcher

---

[1]) Nach 5 Mos. 13. — [2]) Just. Dialog. c. 16. 47. 96. 137.

[3]) Grätz a. a. O. S. 74. 83. 114. Lechler, Das apost. und das nachapost. Zeitalter, S. 440.

[4]) Just. Dialog. c. 137 μετα την προσευχην. Grätz (S. 115) meint, dass diese Verwünschungsformel weder der Person des christlichen Religionsstifters, noch den Heidenchristen galt, sondern nur den von dem Judenthume abtrünnig gewordnen Juden. Aber zu denen gehörte nach jüdischer Anschauung Jesus auch, so dass ihn der Fluch jedenfalls mit traf (Just. Dial. c. 137); und die Heidenchristen, die an diesen Jesum glaubten und so die Partei desselben nahmen, wurden wenigstens mittelbar davon berührt. Justin spricht daher theils von einer Verhöhnung Christi selber (Dial. c. 137); theils von einer Verwünschung der Christ-Gläubigen im Allgemeinen (c. 16), — und zwar mit Recht, auch wenn die betreffende Formel zunächst nur auf die Judenchristen gestellt war. — Epiphanius (adv. Haer. 1, 29) und Hieronymus (in Isa. 52, 5.) reden von einer dreimaligen Verfluchung an jedem Tage. Jost (II, 46) glaubt darzuthun zu können, dass sie nicht in täglichen Gebrauch kam. Wäre es aber nicht möglich, dass hier Zeit, Ort und Umstände eine Verschiedenheit herbeiführten? Auf Hieronymus sollte man sich doch wohl in diesem Punkte verlassen können.

[5]) Just. Dialog. c. 17; vergl. c. 108. — [6]) Just. Dialog. c. 16.

erschien ihnen das Christenthum — stand im Gesetze Todesstrafe. Da aber die Verhängung derselben nicht in ihrer Macht lag, sie also die Verwirklichung des Fluches den Heiden überlassen mussten,[1] so suchten sie den Judenchristen im Uebrigen das Leben sauer zu machen, und jedenfalls eine möglichst hohe Scheidewand zwischen ihnen und sich aufzurichten. Jeder Verkehr,[2] jede Dienstleistung wurde verpönt, ja man durfte von einem Judenchristen nicht einmal Fleisch, Brot und Wein geniessen.[3] Ein hervorragendes Mitglied des Sanhedrins zu Jabneh, Rabbi Tarphon, Zeitgenosse des berühmten Akiba,[4] erklärte unbedenklich: die Evangelien, ja sämmtliche Schriften der Judenchristen verdienten verbrannt zu werden — trotz der darin vorkommenden Gottesnamen. Das blinde Heidenthum sei minder gefährdend als das bewusst ketzerische Judenchristenthum; er selbst würde sich auch viel lieber in einen Heidentempel flüchten, als in die Versammlungshäuser der Judenchristen."

Also schon vor der Barcochba'schen Revolution war eine völlige Scheidung zwischen Juden und Judenchristen eingetreten, — nun auch in socialer Beziehung, denn der religiöse Verband der letztern mit der Synagoge hatte natürlich längst aufgehört. Einzelne Ausnahmen freilich kamen um jene Zeit, wo die vorerwähnte Verwünschungsformel in die Synagoge eingeführt wurde, noch vor: wird doch von Justin selbst das Vorhandensein einer strengern und einer mildern Richtung angedeutet.[5] Zu diesen Ausnahmen gehörte selbst ein Rabbi Elieser, den die Mitwelt, seine traditionelle Gelehrsamkeit anstaunend, die „verkalkte Zisterne, die keinen Tropfen durchlässt", nannte.[6] Er — so heisst es — hörte aus dem Munde eines Judenchristen Jacob

---

1) Just. Dialog. c. 96. — 2) Just. Dialog. c. 38.
3) Grätz a. a. O. S. 113. — 4) Grätz a. a. O. S. 73, 112.
5) Just. Dial. c. 47. „*και μαλιστα τους εν ταις συναγωγαις καταναθεματισαντας κ. τ. λ.*" — 6) Grätz a. a. O. S. 50.

eine eigenthümliche halachische Entscheidung Jesu nicht bloss ohne Bedenken, sondern sogar mit Beifall an. Zu diesen Ausnahmen zählte auch der Schwestersohn des gleichzeitigen fast nicht minder berühmten Rabbi Ismael, der, von einer Schlange gebissen, sich von demselben Jacobus im Namen Jesu heilen liess, so wie der Neffe des ebenfalls gleichzeitigen Rabbi Josua, den sein Onkel dem christlichen Umgange nur dadurch entziehen zu können glaubte, dass er ihn „nach Babylonien, fern von christlichem Einflusse schickte".[1] Also drei Rabbis, die mit Akiba, dem Vorordner der Mischnah und Mitvorbereiter des Barcochba'schen Aufstandes, und mit Gamaliel von Jabneh, dem Anordner der Verfluchungsformel wider die Judenchristen, den „Kern und Mittelpunkt" ihres Zeitalters bildeten,[2] — drei von jenen fünf jüdischen „Riesengeistern" — standen theils selbst, theils in ihren Verwandten zu den Judenchristen in engerer Beziehung, und vielleicht wurden ähnliche Erfahrungen eben die Veranlassung dazu, dass der Patriarch Gamaliel die bekannte Verfluchungsformel im Sanhedrin, an dessen Spitze er stand, durchsetzte.

Noch schärfer musste sich der Gegensatz zwischen Juden und Judenchristen gestalten in Folge der Barcochba'schen Revolution. Falls es wahr ist, was Dio Cassius[3] berichtet, dass sich sogar Heiden, wenn auch nur als Söldlinge, an dem Aufstande gegen die Römer betheiligten — und wir haben keinen Grund daran zu zweifeln —, so mussten natürlich die Judenchristen durch ihre Nichttheilnahme an dieser Sache, bei welcher alle Wünsche und alle Hoffnungen, alle Leidenschaften und alle Befürchtungen des jüdischen Volkes mit spielten, den bereits vorhandnen Hass ihrer Brüder „nach dem Fleische" auf das Aeusserste treiben, besonders wenn sie von denselben auch als Spione und Angeber betrachtet wurden. Barcochba, so berichtet uns Justin,[4] „verurtheilte alle diejenigen, die Jesum nicht verleugnen und lästern wollten, zu schweren Strafen", und es fragt sich sehr, ob unter diesen schweren

---

1) Grätz a. a. O. S. 94. 221. — 2) Grätz a. a. O. S. 72.
3) Vergl. Grätz a. a. O. S. 161. — 4) Apol. I, 31.

Strafen in der That nichts andres als die für Gesetzübertreter übliche Geisselung[1] zu verstehen sei, wie Grätz ganz willkürlich zu behaupten geneigt ist.[2] Es konnte nicht anders sein: die Barcochba'sche Revolution musste der bereits eingetretnen Scheidung zwischen Juden und Judenchristen ein blutiges Siegel aufdrücken.

Die religiöse Stellung.

In verhältnissmässig freierem Verkehr standen die Juden jedenfalls noch mit den Heidenchristen, obschon die jüdischen „Lehrer", wie wir aus Justin ersehen, jeden Verkehr mit den Christen überhaupt ausdrücklich verboten hatten.[3] Diese besonders liessen es daher auch an weitern Bekehrungsversuchen nicht fehlen. Eusebius berichtet, dass der Bischof Apollinaris von Hierapolis unter Marc-Aurel[4] und der Rhetor Miltiades unter Commodus[5] gegen die Juden geschrieben haben. Da aber beide Schriften verloren gegangen sind, so bleibt uns nur das von Justin hinterlassne „Gespräch mit dem Juden Trypho" übrig, um zu erkennen, wie sich damals das Christenthum zum Judenthum stellte.

Alle heidenchristlichen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts betrachten auf Grund der Thatsache, dass die Mehrzahl des jüdischen Volkes sich gegen Jesus ungläubig verhielt, die Juden als aus dem Bunde gestossen und die Heiden als an deren Stelle getreten.[6] Justin und Irenäus stehen nicht anders. Beide, obgleich eine Wiederherstellung Jerusalems zum tausendjährigen Reiche erwartend, lassen auch nie eine Spur von Gedanken an eine dereinstige allgemeine Bekehrung Israels blicken. Nur bei dem etwas spätern Tertullian kommt in einer sicher montanistischen Schrift eine Stelle vor, die sich allenfalls wie ein

---

1) Vergl. Just. Dialog. c. 133. „Ihr hasst und tödtet (die an Christum Glaubenden), so oft ihr dazu die Macht habt," u. c. 16.

2) A. a. O. 165—166. — 3) Just. Dialog. c. 38. 112.

4) Eus. H. E. IV, 27. — 5) Eus. H. E. V, 17.

6) Vgl. Ritschl, Entsteh. der altkath. Kirche S. 172.

Nachklang von Röm. 11, 17 fgg. ansehn liesse.[1] Um so klarer — und schneidender — dagegen spricht sich der nicht viel spätere Origenes aus. Er nennt die Juden im bestimmten Gegensatze zu früher, wo sie ihrer Sünden wegen von Gott nur zeitweilig verlassen wurden, nun, nachdem „sie unter den Römern die grösste Sünde in der Tödtung Jesu vollbracht, von Gott vollkommen verlassen",[2] und schneidet damit dem jüdischen Volke alle weitere Hoffnung rundweg ab.

Es wird also im Allgemeinen richtig sein, wenn man behauptet, dass schon während des zweiten Jahrhunderts im Kreise des Heidenchristenthums Pauli Verheissung der zu erwartenden Bekehrung Israels (Römer 11, 17 fgg.) in keiner Weise wahrnehmbar nachwirke.[3] Dennoch scheint in unserm Zeitraum die Hoffnung auf Einzelbekehrungen innerhalb „der Beschneidung" noch sehr rege gewesen zu sein; und Justin war gewiss nicht der Einzige, der, in der Hoffnung selbst dort noch „gutes Land" zu finden,[4] im Angesichte der nahen Endentscheidung[5] auch an den Juden gelegentlich missionirte,[6] ihnen aus der Schrift [7] darzuthun suchend, dass Jesus der Christ Gottes sei.[8] Haben doch sogar noch lange nach dieser Zeit die grössten Kirchenlehrer selber auch an den Juden missionirt, und darunter eben Origenes, der, obgleich ohne alle Hoffnung für die Wiederherstellung des Volks als solches, doch mit „vielen und zwar anerkannt gelehrten Juden religiöse Unterredungen gehabt zu haben" bekennt.[9]

Das „Gespräch mit dem Juden Trypho" spiegelt den damaligen religiösen Stand des Judenthums getreu ab. Sowohl die

---

[1]) De pudicitia. 8 „Christianum enim de restitutione Judaei gaudere et non dolere conveniet, siquidem tota spes nostra cum reliqua Israelis expectatione conjuncta est — [2]) C. Cels. IV, S. 189.

[3]) Ritschl a. a. O. 172. — [4]) Just. Dialog. c. 32, 64, 125.

[5]) Just. Dialog. c. 28.

[6]) Vergl. Just. Dialog. c. 93 *Εχοντες γαρ αφορμας απο των γενομενων σημειων δια Μωυσεως συνιεναι οτι ουτος εστιν, ου βουλεσθε, αλλα και προς τουτοις, ημας αλογειν δυνασθαι υπολαμβανοντες, συζητειτε οπερ υμιν συμβαινει, και υμεις απορειτε λογων, οταν ευτονω τινι Χριστιανω συμβαλητε.* — [7]) Just. Dialog. c. 56. — [8]) Just. Dialog. am Schluss.

[9]) C. Cels. II, S. 82.

Zerstörung der heiligen Stadt durch Titus, als die Entweihung des heiligen Bodens durch Hadrian mochte zwar manchen, von der Macht des Christenthums berührten Israeliten schnell für dasselbe entschieden haben; im Grossen und Ganzen aber konnte, bei dem National-Charakter des jüdischen Volkes, die nachhaltige Wirkung beider Ereignisse kaum eine andre sein, als dass das Judenthum, so weit es eben nicht in die christliche Kirche einging, sich nur noch mehr in sich selbst steifend, für die Einflüsse der christlichen Gedankenwelt immer unzugänglicher wurde. An dieser innern Festigung und Absperrung nach aussen arbeiteten, wie wir gesehen haben, die Rabbi's mit aller Energie des jüdischen Geistes, der aus dem Widerstande selbst die kräftigste Nahrung sog. Gegen dieses Rabbinenthum sehen wir denn auch Justin in seinem „Gespräche mit dem Juden Trypho" immer und immer wieder seine Pfeile schleudern. Er bezeichnet diese „Lehrer" des jüdischen Volkes, deren einen die Juden selbst eine „verkalkte Zisterne" nannten,[1] wie im Gegensatze dazu als Irrlehrer, die „durchlöcherte Brunnen" graben, indem sie das Volk in seinem fleischlichen Pochen auf Abraham bestärken;[2] er verwirft ihre Anschauung des göttlichen Wesens als durchweg sinnlich;[3] er brandmarkt ihre, den messianischen Kern und Stern[4] übersehende Auslegung der heiligen Schrift als an der Erde kriechend[5] und buchstabenkrämerisch;[6] er warnt vor ihrer selbsterfundnen „Ueberlieferung",[7] der man mehr als dem Worte Gottes selber glaube. Mit Recht auch führt er diese Begründer des Judenthums im Gegensatz zum Christenthum als „Pharisäer" ein;[8] denn der Pharisäismus war — nach der Zerstörung des Tempels — als Sieger auf dem Kampfplatze geblieben.[9]

Die Haupteinwürfe der damaligen Juden gegen das Christenthum, wie sie sich in dem „Gespräche mit dem Juden Trypho"

---

1) S. oben S. 59, Anm. 6. — 2) c. 140; vergl. c. 44. — 3) c. 114.
4) c. 113. — 5) c. 134. — 6) c. 113. — 7) c. 38 und 48.
8) c. 137. — 9) Grätz a. a. O. S. 485.

darlegen, beziehen sich theils auf den Gottesbegriff, theils auf die Messiasidee, theils endlich auf die Theilnahme am Messiasreich.

Man konnte sich in der ersten Beziehung nicht darein finden, dass das Christenthum neben dem Schöpfer des Alls scheinbar einen zweiten Gott aufstellt.[1] Wie empfindlich man dem Christenthume gegenüber in diesem Punkte war, zeigt uns das Beispiel eines der Schüler des Rabbi Akiba. Akiba hatte in dem Satze, „du sollst Gott fürchten," eine Partikel so gedeutet, dass man daraus allenfalls die göttliche Verehrung eines zweiten Wesens folgern konnte; das fand sein Schüler Nehemias aus Emmaus so bedenklich, dass er sich von der Lehrweise seines Meisters ganz losgesagt hätte, hätte dieser seine Erklärung nicht ausdrücklich näher dahin bestimmt, dass man „nächst Gott noch sein heiliges Wort, die Thora, verehren müsse".[2] Nun vollends gar die Idee, dass dieser scheinbare Nebengott von einer Jungfrau als Mensch geboren worden. Der Proselyt Aquila aus Pontus, der besonders mit Rabbi Akiba Umgang pflog,[3] übertrug daher in seiner griechischen Uebersetzung des A. T. die bekannte Stelle Jes. VII, 14, im Gegensatz zur Septuaginta, deren durchgängige Richtigkeit die Rabbinen in Abrede stellten,[4] und im polemischen Interesse gegen das Christenthum: „ein junges Mädchen[5] wird schwanger werden". — Er stand aber mit dieser seiner Uebertragung keineswegs allein.[6]

In der zweiten Beziehung ärgerte man sich natürlich an einem leidenden Messias,[7] besonders an einem „so ehrlos gekreuzigten",[8] um der Worte willen: „Verflucht ist, wer am Holze hängt,"[9] und wenn man, durch Stellen aus der heiligen Schrift gedrängt, einen leidenden Messias zugeben musste, so wollte

---

1) Just. Dialog. c. 11. 50. 56. —— 2) Grätz a. a. O. S. 63.

3) Grätz a. a. O. S. 125. Jost a. a. O. II, S. 53.

4) Vergl. Just. Dialog. c. 68.

5) νεανις — statt παρθενος „Jungfrau", wie die Sept. hat.

6) Irenäus III, 21. Just. Dialog. c. 67. 71. Vergl. Keil, Lehrbuch der hist.-kritischen Einleitung in die Schriften des A. T. S. 534.

7) Just. Dialog. c. T. c. 10. —— 8) Just. Dialog. c. 89.

9) Deuter. 21, 23.

man doch nicht daran, diesen in der Person Jesu von Nazareth zu erkennen.[1]

In der dritten Beziehung endlich hatte man zwar nichts gegen die Berufung auch der Heiden zum Gottesreiche, forderte aber als Bedingung ihres Eintritts die Beschneidung — und mit derselben die Annahme des ganzen jüdischen Gesetzes[2] — indem man Stellen, wie die: „Ich habe dich zum Lichte der Heiden gesetzt“,[3] auf die gesetzmässige Zulassung von Proselyten aus dem Heidenthume bezog.[4] Daher Trypho bei all seiner Bewunderung für den sittlichen Gehalt der Evangelien: „Darüber können wir am wenigsten hinwegkommen, dass ihr, von Frömmigkeit redend und vor den Uebrigen euch auszuzeichnen meinend, doch euch in nichts von ihnen (den Heiden nämlich) unterscheidet, auch euer Leben nicht anders einrichtet als die Heiden, indem ihr weder die Feste feiert, noch Sabbathe haltet, noch euch beschneiden lasset, — und dass ihr dazu, eure Hoffnung auf einen gekreuzigten Menschen setzend, gleichwohl hofft von Gott Gutes zu erlangen, da ihr doch seine Gebote nicht erfüllt.“[5] So laufen denn alle jüdischen Einwürfe gegen das Christenthum in dem einen: Aufhebung des Gesetzes, — wie in einem Brennpunkt zusammen.

Es kann hier nicht Aufgabe sein, darzustellen, in welcher Weise Justin diese einzelnen Einwürfe des Judenthums widerlegt. Wohl aber haben wir genauer zuzusehen, welche Stellung er zum A. Testament selbst einnimmt. In seiner Stellung zum A. T. nämlich werden wir die Stellung des damaligen Heidenchristenthums dem Judenthume gegenüber erkennen.

Justin unterscheidet im Gesetz drei Elemente: ein religiös-ethisches, ein prophetisch-typisches und ein pädeutisches.[6] Das

---

1) Dialog. c. 39. 68. — 2) Vgl. Act. 15, 5. — 3) Jes. 49, 6.
4) Dialog. c. 122. — 5) Dialog. c. 10.
6) Dialog. c. 44: *Ουδεις γαρ ουδεν εκεινων ουδαμοθεν λαβειν εχει πλην οι τη γνωμη εξομοιωθεντες τη πιστει του Αβρααμ και επιγνοντες τα μυστηρια παντα, λεγω δε οτι τις μεν εντολη εις θεοσεβειαν και δικαιοπραξιαν διετετακτο, τις δε εντολη και πραξις ομοιως ειρητο η εις μυστηριον του Χριστου η δια το σκληροκαρδιον του λαου υμων.*

erste, zweigetheilt, bezieht sich auf die Pflichten des Menschen gegen Gott (*θεοσεβεια*) und den Nächsten (*δικαιοπραξια*);[1] das zweite schattet in „Geboten“ (*εντολη*) und „Handlungen“ (*πραξις*) das „Mysterium Christi“ ab, d. i. alles, was durch Christum, sowie an Christo und seinen Gläubigen geschehen soll;[2] das dritte endlich kommt in den eigentlichen Cärimonial-Verordnungen zum Vorschein.[3] Sonach zerfällt ihm das Gesetz im engern Sinne in das Sitten- und in das Cärimonial-Gesetz. Das erstere fixirt die Aussprüche des allgemeinen Gewissens;[4] das letztere giebt eine Reihe cärimonialer Vorschriften behufs der religiös-sittlichen Erziehung des jüdischen Volkes zu Christo hin.[5] Jenem, das im Christenthume zur Vollendung gelangt, kommt eine allgemeine und bleibende; diesem, das nur zum Christenthume hinführen soll, eine besondre und vorübergehende Bedeutung zu.[6]

Hören wir nun, wie Justin sich über die einzelnen Stücke des Cärimonial-Gesetzes ausspricht. Zuerst über die B e s c h n e i d u n g. Auf diese kommt er am häufigsten zurück; bei ihr verweilt er am längsten; hier wird er auch am wärmsten. Dieser Umstand erklärt sich schon daraus, dass die Beschneidung nicht bloss selbst ein Stück, sondern die Grundlage des Cärimonial-Gesetzes[7] bildet, insofern sie zur Beobachtung desselben ausdrücklich verpflichtet. Dazu kommt, dass, seit den bekannten hadrianischen Gewaltmassregeln[8] in Bezug darauf, sie, die Beschneidung, den Juden immer mehr ans Herz wachsen, den Christen aber immer anstössiger werden musste. Dass die Beschneidung keineswegs ein Stück des absoluten Sittengesetzes sei, dafür bringt er drei Hauptgründe bei: Gott selbst hat die Vorhaut gebildet;[9] das weibliche Geschlecht, das doch auch zur Sittlichkeit berufen ist, kann die Beschneidung nicht einmal em-

---

1) Dialog. c. 93. — 2) Dialog. c. 42. — 3) Dialog. c. 46.

4) *τα αιωνια δικαια* Dialog. c. 28; *τα αει και δι ολου δικαια* c. 93.

5) Dialog. c. 30. — 6) Dialog. c. 11.

7) Dialog. c. 10. *ταυτης ουν της διαθηκης* (Genes. 17, 13) *ευθεως καταφρονησαντες υμεις αμελειτε και των επειτα* Vgl. c. 8.

8) Dialog. c. 16. 19. 92. — 9) Dialog. c. 29.

pfangen;[1] die Frommen vor Abraham, der übrigens selbst noch „in der Vorhaut" seines Glaubens wegen gerechtfertigt und gesegnet werden:[2] Adam, Abel, Melchisedeck, Lot und Noah — haben Gott auch ohne Beschneidung gefallen.[3] Die Beschneidung sei daher nicht ein „Werk der Gerechtigkeit",[4] sondern einerseits ein „Zeichen" der Absonderung von den andern Völkern — und der „Erkennung" behufs sichrer Bestrafung durch die Gerichte Gottes;[5] andrerseits aber ein „Typus" der von Gott geforderten „wahrhaften Beschneidung" des Herzens.[6] Jetzt sei an die Stelle der Beschneidung mit dem „Eisen", die andre mit dem „scharfen Stein" des göttlichen Worts,[7] und an die Stelle des dabei menschlicherseits vergossnen Blutes das vom Heiland vergossne Blut getreten.[8] Das Erbarmen Gottes beschneide unsre Herzen in der Taufe;[9] die Taufe sei daher die rechte Beschneidung;[10] nicht den Christen thue die Beschneidung der Juden, wohl aber den Juden die Beschneidung der Christen noth.[11]

Eben so frei steht Justin zu den heiligen Zeiten und Orten des A. Bundes. Dass auch der Sabbath keineswegs ein Stück des absoluten Sittengesetzes sei, beweist er gleichfalls mit drei Gründen: die von Gott geschaffne Natur feiert nie;[12] das Gesetz selbst gestattet die Verrichtung heiliger Handlungen am Sabbath;[13] Henoch, der doch ein göttliches Leben führte, und alle heiligen Männer vor Moses, selbst Abraham, wurden ohne die Feier des mosaischen Sabbaths göttlichen Wohlgefallens theilhaftig. Auch der Sabbath sei ein „Zeichen"[14] zur Erinnerung an Gott[15] und zugleich ein Typus des wahren Herzenssabbaths: denn das „neue Gesetz" verlange „steten" Sabbath rein sittlicher Art, — nicht Müssiggang an einem bestimmten Tage, sondern immerwährendes Wandeln in den Geboten Gottes.[16] Und wie der Sabbath, so alle Feste, selbst das Passah. Auch dieses sei

[1]) Dialog. c. 23. Vergl. Jost a. a. O. II, 48—49. — [2]) Dialog. c. 23.
[3]) Dialog. c. 19. 23. 26. — [4]) Dialog. c. 23. — [5]) Dialog. c. 16.
[6]) Dialog. c. 41. — [7]) Dialog. c. 114. — [8]) Dialog. .c 24.
[9]) Dialog. c. 43. — [10]) Dialog. c. 18. — [11]) Dialog. c. 19.
[12]) Dialog. c. 23. — [13]) Dialog. c. 27. — [14]) Dialog. c. 21.
[15]) Dialog. c. 19. — [16]) Dialog. c. 12.

nur zeitweilig, und das erhelle schon daraus, dass es nur in Jerusalem begangen werden könne, dieses aber nun schon längst den „Feinden“ des jüdischen Volkes überantwortet sei.[1] An den jerusalemitischen Tempel endlich habe Gott als an „sein Haus“ nur desshalb den jüdischen Gottesdienst gebunden, damit die Israeliten „wenigstens dort ihm anhängend sich des Götzendienstes enthielten“.[2]

In gleichem Lichte sieht er alle heiligen Handlungen des A. B., vor allem die Opfer, die — zum Theil allerdings auch Typen auf Christum und seine Sache[3] — ursprünglich nur dazu eingesetzt waren, damit der dem Götzendienst zugeneigte Sinn der Israeliten dorthin gleichsam abgeleitet würde.[4] Jetzt seien sie übrigens mit dem Tempel selbst von allein gefallen, und die Beobachtung des mosaischen Gesetzes erweise sich nun in diesem Stücke als eine Sache einfacher Unmöglichkeit — auch für die Juden.[5] An die Stelle derselben seien aber im N. Bunde die Lob- und Dankopfer des Herzens getreten, die in der Feier des h. Abendmahls gipfeln.[6]

Die religiösen Waschungen nennt er geradezu nutzlose Cisternen-Taufen, insofern sie „nichts“ seien gegen die christliche „Taufe des Lebens“;[7] und in den Fasten sieht er die symbolische Mahnung zur Enthaltung von allem Unrecht.[8] Die Speisegesetze endlich haben nach ihm bloss den Zweck, den gottvergessnen Sinn der Israeliten auf Gott zu richten:[9] durfte doch Noah — Ersticktes ausgenommen — Alles geniessen.[10]

In wesentlich gleichem Sinne, wie das „Gespräch mit Trypho“, spricht sich der „Brief an Diognet“ über das Cärimonialgesetz aus,[11] — nur in etwas andrem Tone. Dieser Brief nämlich sieht es nicht darauf ab, einen Juden für das Christenthum zu gewinnen, sondern vielmehr einem Heiden die Vorzüge des Christenthums vor Judenthum und Heidenthum in die Augen springen zu lassen; er geht daher auch nicht auf eine Erörterung über die

---

1) Dialog. c. 40. 41. — 2) Dialog. c. 22. — 3) Dialog. c. 40. 41.
4) Dialog. c. 19. 22. 67. — 5) Dialog. c. 46.
6) Dialog. c. 117. 41. Vgl. c. 28. — 7) Dialog. c. 19. — 8) Dialog. c. 15.
9) Dialog. c. 20. — 10) Dialog. c. 20. — 11) c. 3—4.

von Gott gewollte Bedeutung des jüdischen Cärimonial-Gesetzes ein, stellt vielmehr das nachchristliche und darum auch göttlicherseits nicht mehr berechtigte, rein empirische Judenthum dar, das nicht minder unsinnig als das Heidenthum selber sei, ja geradezu lächerlich. Einen ähnlichen Ton, nur leiser angeschlagen, hören wir übrigens auch einmal im „Gespräche mit dem Juden Trypho“ klingen,[1] wo ausdrücklich gesagt wird, dass die Verordnungen des jüdischen Cärimonial-Gesetzes „vielen Menschen unvernünftig und Gottes unwürdig“ erscheinen, sofern sie nicht wissen, dass das ganze Cärimonial-Gesetz die Herzenshärtigkeit des jüdischen Volkes zur Voraussetzung und die geistliche Umwandlung desselben zum Zweck habe.[2]

Nothwendige Folge von dieser Stellung zu dem Cärimonial-Gesetze ist nun die Anschauung, dass die Heiden, die sich zudem viel „zahlreicher und aufrichtiger“[3] zum Herrn bekehren als die Juden, mit den Gläubigen aus der Beschneidung zugleich[4] das wahre Israel bilden,[5] und dass die Schriften des A. Bundes vielmehr das Eigenthum der Christen, als der Juden sind.[6] Justin kennt eben Niemanden mehr „nach dem Fleische“. Diese seine Auschauung spiegelt sich dann auch wieder darin, dass er — und hierin ist ihm Irenäus genau gefolgt[7] — mit dem heiligen Bund und der heiligen Schrift zugleich das heilige Land für die Gläubigen aus Juden und Heiden[8] in Anspruch nimmt.

So hat denn das Christenthum, wenigstens auf heidenchristlicher Seite, eine durchaus klare und feste Stellung selbst im Einzelnen gewonnen. Gleichwohl blickt noch immer ein tiefer

[1]) Dialog. c. 30. — [2]) Vgl.. Dialog. c. 18. 30.
[3]) Apolog. I, 53. 30 Vgl. Dialog. c. 55. — [4]) Dialog. c. 130.
[5]) Dialog. 11. 123. 135. — [6]) Dialog. c. 29. — [7]) V, 32—34.
[8]) Dialog. 119: „και συν τω Αβρααμ την αγιαν κληρονομησομεν γην . . . . . τεκνα του Αβρααμ δια την ομοιαν πιστιν οντες.

Respect vor dem jüdischen Volke um seiner Erwählung willen hindurch, wenn es im Gespräche mit Trypho heisst:[1] „O Trypho! wäre ich, wie ihr, streitliebend und eitel, so würde ich nicht länger mit euch mich unterreden, die ihr nicht das Gesagte zu fassen euch bemüht, sondern euren Verstand nur zur Einrede wetzt; nun aber, da ich Gottes Gericht fürchte, mag ich über Keinen eures Geschlechts vorweg urtheilen, ob er nicht derjenigen Einer sein möchte, die nach der Gnade des Herrn Zebaoth noch selig zu werden vermögen.“

---

[1]) Dial. c. 64.

V. Die Judenchristenheit und die Heidenchristenheit.

Die judenchristlichen Partheien.

Es wird nun am Orte sein, uns die innerkirchliche Stellung zwischen den Christen aus den Heiden und denen aus den Juden klar zu machen. Wesentlich zwei Strömungen waren es, die schon gegen den Schluss des zweiten Jahrzehnts nach Stiftung der christlichen Kirche im Schoosse der Judenchristenheit in bestimmter Ausprägung zu Tage traten. Die eine lässt sich am besten als pharisäisches Judenthum bezeichnen; denn sie war aus pharisäischem Geiste geboren, und gläubiggewordene Pharisäer standen anfangs, in Jerusalem selbst, an ihrer Spitze.[1] Ihr Wahlspruch den Heidenchristen gegenüber lautete: „Wo ihr euch nicht beschneiden lasset nach der Weise Mosis, und haltet das Gesetz Mosis, so könnet ihr nicht selig werden.“[2] Die andere Richtung, von Paulus vertreten, war das schnurgerade Gegentheil der erstern. Ihr Wahlspruch den Heidenchristen gegenüber hiess: „Wo ihr euch beschneiden lasset, so ist euch Christus kein nütze. Ihr habt Christum verloren, die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollt.“[3] Zwischen beiden stand aber schon damals eine — bestimmter Ausprägung noch ermangelnde — Richtung, die, theils aus angestammter Ehrfurcht vor dem gottgegebenen Gesetze, theils aus Rücksicht auf die noch zu gewinnenden „Brüder nach dem Fleisch“, wenigstens die Judenchristen an die Beobachtung des väterlichen Gesetzes gebunden wissen wollte.[4] Das Interesse dieser Letzten vertrat besonders

---

[1]) Act. 15, 5. — [2]) Act. 15, 1 u. 5. — [3]) Gal. 5, 2 u. 4.
[4]) Act. 21, 21.

Jakobus als Haupt der jerusalemitischen Gemeinde. Er liess sich hierbei nicht sowohl von dogmatischen, als von praktischen Gründen leiten, und darum eben war es Paulo, der, zur Rettung christlicher Freiheit, der pharisäischen Parthei auch nicht eine Stunde gewichen war, sittlichmöglich, zur Bethätigung brüderlicher Liebe, auf diese Richtung einzugehen.[1] Die Anhänger der zuzweitgenannten Richtung, wenn auch hie und da noch durch Gewöhnung und Umstände an durchgreifender Bethätigung ihres gesetzfreien Standpunktes mehr oder minder gehindert, konnten natürlich nicht bleibend Anstand nehmen, mit den Heidenchristen in volle Cultus- und Lebensgemeinschaft[2] zu treten, besonders da diese sich dem sog. Aposteldecret unterwarfen,[3] das, wie man auch seinen eigentlichen Zweck fassen mag, doch jedenfalls zur Anbahnung einer engern Gemeinschaft zwischen Heiden- und Judenchristen beitragen musste. Die nothwendige Folge davon war allmähliche Verschmelzung dieser Art Judenchristen mit der Heidenchristenschaft, in welcher sie zuletzt spurlos untergingen.[4] An sie scheint Origenes zu denken, wenn es kurz nach Anfang des zweiten Buches gegen Celsus heisst: dessen Jude — der den J.-Christen ohne Unterschied „Verlassen des Gesetzes" schuldgiebt — könne „mit grösserer Wahrscheinlichkeit" sagen, dass einige Judenchristen „unter dem Vorwand allegorischer Deutung die jüdischen Sitten verlassen haben".[5] Allegorische Deutung — das war ja auch zum Theil der Weg, auf welchem die heidenchristliche Kirche selbst sich mit dem jüdischen Cärimonial-Gesetze auseinander zu setzen suchte.[6]

---

[1]) Act. 21, 26. — [2]) Gal. 2, 12.

[3]) Tert. Apol. IX. Min. Fel. c. 30. 38. Orig. c. Cels. VIII, S. 407. Can. apost. 63 (55). Just. Dialog. c. 34. Eus. H. E. V, 1. Lucian, de morte Peregrin. 16; vergl. das S. 42 citirte Programm v. B. Crusius, S. 37.

[4]) Augustin: „Ecclesia gentium talis effecta est, ut in ea nullus Israelita carnalis appareat." Siehe Meyer, Apostelgesch., S. 279.

[5]) Während Andere trotz „geistlicher" Deutung an der väterlichen Sitte festhielten (eine mittlere Parthei?) und noch Andere bei buchstäblicher Fassung das Gesetz Mosis nebenbei beobachteten (eine pharisäische P.?).

[6]) Siehe S. 67—69.

Wir haben es hier natürlich nur mit den beiden andern Partheien zu thun, die sich grundsätzlich neben der Heidenchristenschaft gesondert fort erhielten. Leider fehlt es allzusehr an sichren geschichtlichen Haltpunkten für die weitere Entwicklung derselben. Dass die Zerstörung Jerusalems durch Titus, wie Rothe vermuthet hat, den Zusammenschluss der jüdischen Christen, ihrer Mehrzahl nach, mit der allgemeinen Kirche zur Folge hatte, lässt sich nicht erhärten.[1] Der wohl nicht lange nach jener Katastrophe geschriebene Barnabas-Brief[2] bezeugt aber, dass das specifische Judenchristenthum noch immer wenigstens eine Macht war, indem er so gar ernst vor dem heillosen Gesetzeswesen judenchristlicher Proselytenmacher warnt.[3] Dennoch dürfte der Eindruck dieses Strafgerichts — wenigstens auf den minder starren Theil der Judenchristen — in der angegebnen Beziehung ein stärkerer gewesen sein, als ihn Ritschl sich vorzustellen scheint; denn wenn die damaligen Heidenchristen die Zerstörung des Tempels als ein Zeichen ansahen, dass Gott sein Volk verlassen habe,[4] so konnte sich bei dem offen zu Tage liegenden Bruch des jüdischen Volksthums doch gewiss auch mancher Judenchrist eines solchen Gedankens nicht erwehren, und dieser musste nothwendig zum vollen Anschluss an die heidenchristliche Gemeinschaft drängen. Wer sich dagegen verschloss, für den lag allerdings die Gefahr nahe, nur noch schroffer zu werden, und sich entschieden der strengsten Parthei anzuschliessen, die nun, gleichwie die nichtchristliche Judenschaft, sich nur noch fester an das Gesetz klammern mochte. Dieselbe Ursache, welche die Zahl der Judenchristen minderte, schärfte sicherlich die judenchristlichen Grundsätze.

Eine gleiche Wirkung — nur in ungleich erhöhtem Maasse — musste die zweite Katastrophe unter Hadrian hervorbringen. Sie warf, in Folge des hadrianschen Edicts gegen den Eintritt irgend eines Beschnittenen in Jerusalem, die jüdische Central-Gemeinde

---

[1]) Rothe, Anfänge der ch. Kirche I, 340 fgg.; s. Ritschl a. a. O. S. 249.
[2]) Epist. Barn. c. 4.
[3]) cap. 2—4. Vergl. Ignat. ad Magnes. c. 8; 10.
[4]) Epist. Barn. c. 4.

aus dem örtlichen Mittelpunkte der Theokratie hinaus, und an ihre Stelle trat als Trägerin der örtlichen Ueberlieferungen Jerusalems,[1] des „Hauses Gottes“,[2] eine bis in die Spitze hinein wesentlich heidenchristliche Gemeinde.[3] Erinnern wir uns nun der beiden Thatsachen, dass die Juden in Folge des jüdischen Nationalunglücks jedes persönliche Verhältniss zu den Judenchristen abgebrochen, die Heidenchristen aber eine ganz entschieden dogmatische Stellung gegen das von Gott selbst gebrandmarkte Judenthum eingenommen hatten. Während die erstere dieser beiden Thatsachen geeignet war, die freieren Elemente in der Masse der Judenchristenschaft der Heidenchristenheit zuzuführen, war die andre ganz dazu angethan, die schroffern Elemente in der Masse der Heidenchristen noch abstossender gegen alles judaisirende Wesen zu machen. Beide Thatsachen zusammen aber mussten jedenfalls die Auseinandersetzung zwischen Heiden- und Judenchristenthum beschleunigen helfen.

Die Auseinandersetzung zwischen Juden- und Heidenchristen.

Dass bei dieser Auseinandersetzung die Heidenchristen je länger je weniger geneigt sein mochten, auf die judenchristlichen Ansprüche einzugehen, dazu trug gewiss auch der Umstand bei, dass, während das immer zukunftsloser werdende jüdische Volk sich je länger je mehr dem Evangelio verschloss, die Heiden in immer grössern Massen und weitern Kreisen in die Kirche Christi eingingen. Man hielt sich zwar heidenchristlicherseits noch an das Aposteldecret gebunden, aber darüber hinaus liess man sich schwerlich auch nur einen Zoll breit drängen. Zu jener Compactheit der Heidenschristenschaft, deren Gefühl zu Augustins Zeit die heidenchristliche Freiheit in dieser Beziehung so hoch gesteigert hatte, dass die Aengstlichkeit einiger Wenigen in Bezug auf die Speiseverbote des Aposteldecrets gradezu ver-

---

1) Vgl. Ritschl a. a. O. 258. — 2) Irenäus I, 26, 2.
3) Euseb. H. E. IV, 5 u. 6. Vgl. S. Severus, Hist. Sacra II, 31.

lacht wurde,[1] war schon in unsrem Zeitraum ein merklicher Ansatz vorhanden; und — was nicht zu vergessen ist — die eigentlichen Lichter und Lehrer der Kirche standen fast durchgängig auf heidenchristlicher Seite.

Justin der Martyr giebt uns in seinem „Gespräche" einen deutlichen Einblick in die damalige Lage.[2]

Und Trypho fragte wieder: „Wenn Jemand, wohl wissend dass das sich so verhalte (nämlich dass das Cärimonial-Gesetz nur eine pädeutisch-symbolische Bedeutung für die Juden hatte), ausserdem dass er Diesen als Christum kennt, ihm glaubt und gehorsamt, auch jene Gebote halten will — wird der selig werden?" Darauf ich: „Nach meiner Meinung, Trypho, wird ein Solcher selig, — dafern er durchaus nicht dahin trachtet, die andern Menschen, ich meine die aus den Heiden durch Christum von ihrem Irrthum Beschnittnen, zur Haltung derselben Gebote zu überreden unter dem Vorgeben, dass sie ohne Haltung derselben zur Seligkeit nicht gelangen können." Und Jener: „Warum sagtest du „„Nach meiner Meinung wird ein Solcher selig werden?"" Doch wohl, weil es Christen giebt, die einem Solchen die Seligkeit absprechen?" Ich antwortete: „Allerdings, Trypho, giebt es deren, und zwar wagen sie mit Solchen weder Rede noch Heerd zu theilen. Denen stimme ich nicht bei. Ich urtheile vielmehr, man müsse Solche annehmen und mit ihnen als Verwandten und Brüdern in Allem Gemeinschaft machen, wenn sie aus Schwäche der Einsicht — so weit sie es jetzt (wo das gesetzmässige Opfer im Tempel zu Jerusalem aufgehört hat)[3] im Stande sind — die Beobachtung der Satzungen Mosis, die, wie wir wissen, wegen der Hartherzigkeit des Volkes gegeben sind, mit der Hoffnung auf diesen Christus und mit der Erfüllung der ewigen und natürlichen, sittlichen und religiösen Gebote zu verbinden begehren, und dabei mit den Christen und Gläubigen zusammen zu leben sich verstehen, ohne dass sie dieselben überreden, sich auch beschneiden zu lassen, Sabbathe zu halten, und Andres der Art zu

---

[1]) Siehe Meyer, Apostelgesch., S. 279. —— [2]) Dialog. c. 47.

[3]) Dialog. c. 46.

beobachten. Dafern aber Leute eures Geschlechts, die an diesen Christum zu glauben behaupten, o Trypho, die aus den Heiden an diesen Christum Gläubigen durchaus nach den Satzungen Mosis zu leben zwingen, oder sich nicht zur Gemeinschaft solchen Zusammenlebens verstehen wollen, so kann ich in gleicher Weise auch diese nicht anerkennen. Von Denjenigen nun, die sich von ihnen zum Gesetzesleben bereden lassen, dabei aber das Bekenntniss zu dem Christ Gottes bewahren, meine ich, dass sie vielleicht selig werden. Dagegen urtheile ich, dass diejenigen, die Diesen als den Christ bekannt und anerkannt haben, und nachher aus irgend welcher Ursache zu dem Gesetzesleben übergehen, verleugnend, dass dieser der Christ ist, durchaus nicht selig werden, — dafern sie nicht vor ihrem Ende Busse thun."

Man fühlt es diesen Aeusserungen Justins ab, dass die judenchristliche Frage in heidenchristlichen Kreisen damals, so zu sagen, eine Tagesfrage war, denn diese eingehende Auseinandersetzung macht ganz den Eindruck, dass sie weniger auf die jüdischen, als auf die christlichen Zeitgenossen berechnet ist. Auch musste jene Frage bereits zu ziemlicher Reife gediehen sein, denn Justin, der sicherlich auch hier[1] im Sinne der grossen Mehrzahl redet, spricht sich in auffallender Klarheit darüber aus.

Es treten uns nun hier die zwei bekannten judenchristlichen Partheien vor Augen, die pharisäisch gesetzliche, die allen Christen ohne Unterschied das Gesetz als zur Seligkeit nothwendig aufdringen will, und die freiere, die nur sich selbst daran gebunden erachtet; und zwar wird dieser mangelnde Erkenntniss[2] über das Wesen des Christenthums, jener aber ein blosser Lippenglaube[3] an Christum zugesprochen. Neben ihnen stehen zwei heidenchristliche Richtungen: ebenfalls eine strengere, die der einen wie der andern Parthei die Seligkeit abspricht und allen Umgang mit ihnen — offenbar aus religiösen Gründen — scheut,[4] und eine mildere, die wenigstens der freieren Parthei die Seligkeit zugesteht und in allen Stücken mit ihr Gemeinschaft zu

---

[1]) Wie Dialog. c. 48. — [2]) το ασθενες της γνωμης.
[3]) πιστευειν λεγοντες. — [4]) τολμωντες.

machen bereit ist; so zwar, dass die mildere Richtung als die Regel, die strengere als die Ausnahme[1] erscheint. Justin selbst zählt sich der mildern bei, und es scheint fast, als vermeide er selbst eine directe Aussage über das Nichtseligwerden der gesetzlichen Judenchristen,[2] obchon er eine indirecte Aussage darüber gleich in der Antwort auf die erste Frage des Juden deutlich genug gegeben.[3]

Zugleich ersieht man aus dem Schlusse der oben wiedergegebenen Aeusserungen, dass auch damals noch judaistische Proselytenmacherei keineswegs ohne allen Erfolg blieb. Sie ging ohne Zweifel von der strenggesetzlichen Parthei aus, die wir schlechtweg die pharisäische genannt haben; denn die Grundsätze der freier denkenden Judenchristen trugen so wenig ein Motiv für Proselytenmacherei in sich, dass sie dieselbe geradezu ausschlossen. Es war daher natürlich, dass die zum Judaisiren verleiteten Heidenchristen im Allgemeinen der pharisäischen Parthei näher standen als der mildern, und zwar auch desshalb, weil sie dem charakteristischen Grundsatz derselben,[4] dass die Haltung des mosaischen Gesetzes auch für die Heiden heilsnothwendig sei, durch die eigne That beistimmten. Aber es mochte unter ihnen auch Solche geben, die weniger aus voller dogmatischer Ueberzeugung, als aus dem Verlangen, in einer zweifelhaften und doch hochwichtigen Sache sicher zu gehen, nebenbei auch das Gesetz beobachteten. Deren Standpunkt ähnelte dann mehr dem Standpunkt der mildern Judenchristen, — insofern nämlich, als es sich hier bloss um die eigne Person handelte. Uebrigens lag selbst für die mindest judaisirenden Heidenchristen die Gefahr, auch den letzten christlichen Halt — den messianischen Charakter des Herrn — einzubüssen, im Allgemeinen weit näher, als für die strengsten Judenchristen. Natürlich: der heftig fallende Stein bleibt, wo er auffällt, weniger sicher liegen, als der ruhig aufliegende. Das ist denn wohl auch die Ursache,

---

1) *εισιν.* —— 2) *ουκ αποδεχομαι*, „ich erkenne sie nicht als Brüder."

3) *λεγω οτι σωθησεται ο τοιουτος, εαν μη τους αλλους ανθρωπους* (die Heidenchr.) *εκ παντος πειθειν αγωνιζηται ταυτα αυτω φυλασσειν.*

4) *ου σωθησεσθαι αυτους εαν μη ταυτα φυλαξωσιν.*

wesshalb Justin ausdrücklich von judaisirenden Heidenchristen redet, die neben ihrem „Gesetzesleben“ das „Bekenntniss zu dem Christ Gottes“ nicht bewahren. Damit ist natürlich das Vorkommen gleicher Fälle auch unter den Judenchristen nicht ausgeschlossen.

Es ist nicht uninteressant, die Form, in welcher Justin sein Urtheil über die verschiednen judaistischen Partheien abgiebt, näher anzusehen. Wir haben hier eine Art Scala. Von dem Seligwerden der mildern Judenchristen erklärt er sich für seine Person überzeugt;[1] das Seligwerden der mindest judaisirenden Heidenchristen stellt er als objectiv[2] und subjectiv[3] ungewiss hin; seine Ueberzeugung von dem Nichtseligwerden der pharisäischen Judenchristen, „die an diesen Christ zu glauben behaupten,“[4] lässt er mehr erschliessen;[5] den zumeist judaisirenden Heidenchristen endlich, die selbst an dem messianischen Charakter des Herrn irre werden, spricht er die Seligkeit in ganz objectiver und zwar sehr starker Weise ab.[6] Man sieht, das schärfere Urtheil trifft stets die Christen aus den Heiden. Ihr judaisirendes Wesen war in der Regel um so kräftiger, als es ganz auf selbsteignem Entschluss, und nicht auf blosser Erziehung und Gewöhnung beruhte; sie gaben daher auch ihren Mitchristen einen weit stärkern Anlass zum Aergerniss und versanken selbst viel tiefer in die Macht des Irrthums.

Also schon zu Justins Zeit stand die Heidenchristenheit auf dem Punkte, die strenggesetzlichen Judenchristen nicht mehr als „Brüder“, sondern als Häretiker anzusehen, sie mit gleichem Maasse messend. Ein gleiches Urtheil auch über die freieren Judenchristen zu fällen, dazu neigte jedenfalls ein Theil der Heidenchristen, indem er ihnen „Rede und Heerd“ versagen zu

1) εμοι δοκει. — 2) ισως. — 3) υπολαμβανω.
4) πιστευειν λεγοντες επι τουτον τον Χριστον. — 5) ουκ αποδεχομαι.
6) ουδολως σωθησεσθαι αποφαινομαι.

müssen meinte. Wie weit sich übrigens die noch bestehende Gemeinschaft zwischen den freieren Judenchristen und den milderen Heidenchristen erstreckte, lässt sich nicht leicht bestimmen. Gewiss ist nur: man pflegte Zwiesprache und Gastfreundschaft; ob aber mit voller Speise-Gemeinschaft?[1] Das κοινωνειν απαντων[2] entscheidet für ein bestimmtes Ja schon desshalb nicht, weil hier nur von einer Pflicht der Heidenchristen die Rede ist, wonach dieselben ihrerseits bereit sein sollen, jenen Judenchristen die volle Brüderlichkeit angedeihen zu lassen. Zu einem entschiednen Nein aber scheint der Umstand zu nöthigen, dass die ascetisch-gnostischen Judenchristen der pseudoclementinischen Homilien und Recognitionen, die ebenfalls auf die Beschneidung der Heidenchristen theils schweigend, theils ausdrücklich[3] verzichteten, zu voller Speisegemeinschaft vor allem auch die Beobachtung gewisser Waschungen seitens ihrer Proselyten aus den Heiden forderten.[4] Es scheint eben bloss; denn von dem Verfahren dieser so gar absonderlichen Secte lässt sich auf das Verfahren der hier in Rede stehenden Richtung nicht sicher zurückschliessen. So kann denn wohl die aufgeworfne Frage im Allgemeinen weder bestimmt bejaht, noch bestimmt verneint werden. Wenn man aber „Rede und Heerd“ theilte, so liegt die Vermuthung nahe, dass auch eine Gemeinschaft des Cultus bestand — denn warum sollte man den brüderlichen Verkehr auf das gewöhnliche Leben beschränken? Es fragt sich nur wieder, ob jene Cultusgemeinschaft eine völlige war, mit Einschluss des heiligen Abendmahles. Ritschl neigt zur Verneinung dieser Frage.[5] Am sichersten dürfte es sein anzunehmen, dass, wie auf dem Gebiet des bürgerlichen Lebens, so auch auf dem Gebiete des kirchlichen die fragliche Praxis je nach Personen, Orten und Umständen verschieden war. Gewiss fehlte es, wie nicht an Beispielen voller Speisegemeinschaft, so auch nicht an Beispielen voller Cultusgemeinschaft,

---

[1]) Just. Apol. I, 14 scheint (και!) εστιαι κοιναι (als Gastfreundsch.) und ομο διαιτα (als Tischgemeinsch.) sich gradezu gegenüber zu stehn.

[2]) Dialog. c. 47. —— [3]) Recogn. 5, 34.

[4]) Hom. 13, 4. Recogn. 6, 11. Vgl. Ritschl a. a. O. S. 230.

[5]) a. a. O. S. 255.

besonders da die Agape zu Justins Zeit schon längst einen integrirenden Theil des christlichen Gottesdienstes nicht mehr bildete.[1]

Was nun den Scheidungsprocess zwischen Juden- und Heidenchristen, der, wie wir gesehen, schon zu Justins Zeit ziemlich weit gediehen war, bald ganz zu Ende führen musste, war die dogmatische Ausgestaltung der christlichen Lehre von der Gottheit Christi oder der Logosidee. Denn alle Judenchristen, die sich von der heidenchristlichen Gemeinschaft gesondert hielten, stimmten nach ihrer starrjüdischen Anschauung eines abstracten Monotheismus darin überein, dass Christus nicht zugleich wahrer Gott sei; mochten sie auch immer zugeben, dass der Mensch Jesus in der Taufe die Salbung mit dem Geiste des messianischen Amtes empfangen habe, oder selbst, dass er aus der Kraft des heiligen Geistes geboren sei.[2] Justin sagt zu Trypho, — dem die vorweltliche Existenz Christi nicht bloss wunderbar, sondern auch thöricht erscheint,[3] — und zu dessen Genossen, dass, liesse sich auch die Gottheit Christi nicht erweisen, der Erweis messianischer Salbung für sie als Juden genügen müsse, indem es allerdings auch Christen gebe, die Christum einen „Menschen aus Menschen geboren“ nenneten. Dann setzt er hinzu: „Denen stimme ich nicht bei, noch würde ich beistimmen, selbst wenn die Mehrheit, die mit mir stimmt, dasselbe behauptete, — sintemal uns Christus geboten hat, nicht menschlicher Lehre zu glauben, sondern dem, was von den seligen Propheten und was von ihm selbst gelehrt worden.“ Und Trypho erwiedert: „Mir scheinen diejenigen, die da annehmen, er sei als Mensch geboren und, nach der Wahl gesalbt, zum Messias gemacht worden, viel vernünftiger zu denken, als ihr: denn auch wir Juden alle erwarten, dass Christus als Mensch von Menschen werde geboren und dann von Elias gesalbt werden.“

Hieraus ergiebt sich, wie sehr jene judaisirenden Christen, die wahrscheinlich meist israelitischen Ursprungs waren, in messianischer Anschauung mit ihren nicht-christlichen Volksgenossen

---

[1]) Vergl. Harnack, Der christl. Gemeindegottesdienst, S. 25.

[2]) Vergl. Eus. H. E. III, 27; Orig. c. C. V, 279. — [3]) Dialog. c. 48

stimmten. Justin aber bezeichnet sie offenbar als ein geringes Häuflein.[1] Es konnten überhaupt die Anhänger eines jüdischen Gesetzthums in irgend welcher Form nur in verhältnissmässig geringer Zahl vorhanden sein. Der Jude bei Justin[2] klagt bitter über die Nichtbeobachtung des Gesetzes seitens der Christen im Allgemeinen, und auch der Jude bei Celsus weiss nur von gesetzverachtenden Christen.[3]

Aus dem Obigen ersieht man klar, was für einen bedeutenden Gährungsstoff die dogmatische Erörterung der christologischen Frage zu dem Scheidungsprocess zwischen den Heiden- und den Judenchristen, welche letztere mehr oder minder wie Juden selbst über den Charakter der messianischen Persönlichkeit dachten, hinzubringen musste. Jutin zwar tritt noch mit einer gewissen Schonung der judenchristlichen Anschauung von der Person des Herrn entgegen; allein diese Schonung geht doch nicht weiter, als es der Umstand, dass das christologische Dogma noch nicht zum kirchlichen Abschluss gelangt war, natürlicher Weise mit sich brachte. Ja und wer kann sagen, wie viel selbst an dieser Mässigung auf Rechnung des halieutischen Interesses dem Juden Trypho gegenüber zu setzen ist.[4] Genug, er weiss seine persönliche Ueberzeugung im vollen Einklang mit dem Worte der Propheten und des Herrn selbst; er weiss auch die Mehrheit seiner christlichen Zeitgenossen auf seiner Seite und ist daher seiner Ueberzeugung so selbständig gewiss, dass er im entgegengesetzten Falle aller Majorität zuwider dabei beharren würde.

Es war aber die dogmatische Erörterung der christologischen Frage von Mitte des zweiten Jahrhunderts an so wenig etwas Willkürliches,[5] dass dem Drängen der Zeit auf diesen einen

---

1) και γαρ εισι τινες. — 2) Dial. c. T. c. 10.
3) Vergl. Dorner a. a. O. 270—271. 317. 429.
4) Vergl. Semisch, J. d. M. II, 71. — 5) Siehe weiter unten.

Punkt hin selbst jenes gnostisch-ascetische Judenchristenthum, das von den Pseudoclementinen vertreten wird, sich nicht hat verschliessen können. Man schritt eben, von der allgemeinen Strömung fortgerissen, bis an den äussersten Rand der Kluft zwischen der starr monotheistischen judenchristlichen Anschauung und dem christlichen Gottesbewusstsein, indem man Christo wohl die Gottessohnschaft, aber eben darum nicht die volle Gottheit, zu deren Begriff das Nichterzeugtsein wesentlich gehöre, zugestand.[1]

Aus Irenäus selbst ergiebt sich, dass schon zur Zeit, wo er sein erstes Buch gegen die Ketzer schrieb, der kirchliche Scheidungsprocess in Bezug auf die Judenchristen vollendet war. Denn seine „Ebionäer" erscheinen — als ob sich das ganz von selbst verstehe — einfach unter den „Ketzern", und mit ihnen sind Judenchristen gemeint. Aber alle? und wenn nicht alle, welche Parthei? Hören wir zunächst, wie er sie schildert. Die Hauptzüge, auf die es ankommt, laufen darauf hinaus: Erstens: Sie halten Christum für einen blossen Menschen,[2] gezeugt von Joseph,[3] nicht empfangen von Maria aus dem heiligen Geiste.[4] Zweitens: Sie verwerfen den Apostel Paulus als einen Abtrünnigen vom Gesetz, lassen sich beschneiden, leben ganz nach dem Gesetz wie die Juden und verehren Jerusalem, als sei es das „Haus Gottes"[5] (die Herstellung des Tempels und des levitischen Gottesdienstes, wie es scheint, erwartend). Hier haben

---

1) Homil. XVI, 16; vgl. Baur, Dogmengesch. 78; Dorner a. a. O. 344.

2) IV, 33, 4. — 3) III, 21, 1.

4) V, 1, 3; III, 21, 1. Hippolytus fügt hierzu den positiven Zug: *τον Ιησουν λεγοντες δεδικαιωσθαι ποιησαντα τον νομον.* (VII, 34.) Aehnlich die jüdische Anschauung in Just. Dial. c. T. c. 67: „*οφειλετε . . . . μαλλον ανθρωπον εξ ανθρωπων γενομενον λεγειν τον Ιησουν τουτον, και, εαν αποδεικνυτε απο των γραφων οτι αυτος εστιν ο Χριστος, δια το εννομως . . . . πολιτευεσθαι αυτον κατηξιωσθαι του εκλεγηναι εις Χριστον.*"

5) I, 26, 2.

wir offenbar zwei wesentliche Züge, welche das von Justin geschilderte Judenchristenthum charakterisiren: der eine aus dem Gebiete der Christologie, der andere aus dem der Heilsordnung. Der zuzweit genannte deutet entschieden auf die streng gesetzliche Parthei: denn obschon nicht ausdrücklich gesagt ist, dass diese „Ebionäer“ Beschneidung und Gesetzesbeobachtung auch den Heidenchristen als zur Seligkeit nothwendig aufdringen wollten, so schmeckt doch ihre uns von dem Schüler des Irenäus, Hippolytus, mitgetheilte Behauptung, „nach dem Gesetze gerecht zu werden“, gar sehr nach einem allgemeinen Dogma.[1] Aller Zweifel aber schwindet, wenn wir noch erwägen, dass die freier denkende Parthei unter dem Namen „Nazaräer“ noch zur Zeit des Hieronymus Paulum als Heidenapostel anerkannte,[2] diese Ebionäer des Irenäus aber ihn als Abtrünnigen vom Gesetz verwarfen.

Es wird wohl bei der Dürftigkeit der Nachrichten in dieser Beziehung stets ein vergebliches Bemühen bleiben, zu bestimmen, in welchem Sinne wir das gänzliche Schweigen des Irenäus über jene von Justin erwähnte freiere Richtung des Judenthums zu nehmen haben. Fehlte es ihm über sie an genauer Kunde? Er stand ja nie dem eigentlichen Schauplatze der Judenchristenheit nahe. Oder hatten sie sich zu seiner Zeit von den übrigen Judenchristen noch nicht scharf genug gesondert? Wir sehen ja beide Partheien noch nicht einmal bei Origenes, der ja gewiss sich aufs genaueste zu unterrichten die beste Gelegenheit hatte, unter gesonderten Namen auftreten. Oder verschwand ihm der

---

[1]) Bei Hippolytus tritt der dogmatische Charakter ihres Gesetzesstandpunkts deutlich heraus: *εϑεσιν Ιουδαικοις ζωσι κατα νομον φασκοντες δικαιουσϑαι* (VII, 34); und: *ζωσι παντα κατα νομον Μωυσου, ουτω φασκοντες δικαιουσϑαι* (X, 22).

[2]) Hieronymus zu Jes. IX, 1: Nazaraei hunc locum ita explanare conantur: Adveniente Christo et praedicatione illius corruscante primo terra Zabulon et terra Naphthali scribarum et Pharisaeorum est erroribus liberata et gravissimum traditionum judaicorum jugum excussit de cervicibus suis. Postea autem per evangelium apostoli Pauli, qui novissimus apostolarum fuit, ingravata est, id est, multiplicata praedicatio, et in terminos gentium et viam universi maris Christi evangelium splenduit.

Unterschied der einen Parthei von der andern unter dem Gesichtspunkt kirchlicher Rechtgläubigkeit so sehr, dass er es nicht der Mühe werth hielt, scharf zu scheiden? Wie dem auch sei, nicht unwahrscheinlich ist es jedenfalls, dass wir seine Angabe, die Ebionäer gebrauchten bloss das Evangelium Matthäi,[1] auf diese mildern Judenchristen, die spätern „Nazaräer" zu beziehen haben, die, wie sie in Bezug auf das Gesetz milder dachten,[2] so von Christo höher hielten,[3] und namentlich die eben auch im Evangelium Matthäi erzählte übernatürliche Geburt des Herrn gelten liessen.[4]

Von gnostischen Judenchristen, wie wir sie in den Pseudoclementinen kennen lernen, finden wir weder bei Justin noch auch bei Irenäus eine sichre Spur, wohl aber bei dem letztern gnostisches Judenchristenthum im Allgemeinen. Doch auch das nicht in Form einer bestimmt gesonderten Parthei. Irenäus mischt eben unter die Schilderung seiner „Ebionäer"[5] auch einen Zug, der offenbar auf eine gnostische Christologie deutet, wenn er sagt, dass sie zwar in Bezug auf die Schöpfung der Welt mit der Kirche stimmen, in Bezug auf den Herrn aber wie Cerinth und Carpocrates[6] denken.[7] Man hat übrigens in der allgemeinen Schilderung der „Ebionäer" bei Irenäus auch die pseudoclementinische Species gnostischen Judenchristenthums finden wollen. In dieser Beziehung übersetzt man dann die vieldeutigen Worte „Quae autem sunt prophetica, curiosius exponere nituntur" mit:

---

[1]) I, 26, 2. Vergl. Epiphanius adv. Haer. XXIX: *εχουσι το κατα Ματθαιον ευαγγελιον πληρεστατον εβραιστι.*

[2]) Vgl. z. B. Hieronymus zu Jes. 1, 12: Audiant Ebionaei, qui post passionem Christi abolitam legem putant esse servandam. Audiant Ebionitarum socii, qui Judaeis tantum et de stirpe Israelitici generis haec custodienda decernunt. — [3]) Orig. c. C. V, S. 280; Euseb. H. E. III, 27.

[4]) Vergl. Dorner a. a. O. S. 306. — [5]) 1, 26, 2.

[6]) Vergl. I, 26, 1 u. 1, 25, 1.

[7]) „Opinantur". Irenäus' Schüler, Hippolytus (VII, 34), hat hier *μυθευουσι*, was wohl noch bestimmter darauf hinweist, dass sich die Aehnlichkeit mit Cerinth und Carpocrates nicht auf die Annahme einer natürlichen Zeugung und einer Salbung mit den messianischen Amtsgaben bei der Taufe beschränkt, sondern specifisch gnostisch gemeint ist.

„Sie stellen über den Begriff des Prophetischen zu spitzfindige Untersuchungen an“ und sieht dann darin die bekannte Unterscheidung jener Parthei zwischen wahrer und falscher Prophetie im A. Testament, wenn auch etwas unklar, angedeutet.[1] Diese Vermuthung empfiehlt sich in sofern, als auch bei Epiphanius, wo die Ebioniten geschildert werden, nicht bloss allgemein gnostische, sondern recht eigentlich pseudoclementinisch-gnostische Züge neben einander gehen;[2] allein der exegetische Grund, auf dem sie ruhet, ist zu schwach, als dass sich etwas nur einigermassen Sichres darauf bauen liesse. Möglich, dass jenes gnostische Judenchristenthum, das sich in den Pseudoclementinen einen bestimmten Ausdruck zu geben versucht hat, bei seiner esoterischen Geheimthuerei weit weniger bekannt, ja bei seinem ziemlich unpopulären Systeme selbst weit weniger verbreitet war, als es nach den sogenannten clementinischen Schriften scheinen möchte; möglich auch, dass es sich zu der Zeit, die hier in Frage steht, schriftlich zu fixiren eben erst angefangen hatte.

Doch wir wollen uns nicht in Vermuthungen ergehen. Jedenfalls war das Urtheil den Anhängern auch der freieren Richtung innerhalb des Judenchristenthumes wesentlich mit gesprochen, wenn auch von allen späteren Kirchenlehrern, die ihrer Erwähnung thun: Hieronymus, Augustin, Theodoret und Epiphanius, nur der letztere sie ausdrücklich als Ketzer behandelt, sie geradezu „Juden“ nennend.[3] Denn wie vermochte man Judenchristen, welche — wenn sie auch etwa die übernatürliche Erzeugung aus der Jungfrau Maria zugaben — doch sicher nicht zur bestimmten Annahme der Gottheit Christi sich entschliessen konnten, bei genauerer Bekanntschaft mit ihrer christologischen Ansicht auf die Länge als rechtgläubige Christen im vollen Sinne anzusehen zu einer Zeit, wo die Logoslehre zum kirchlichen Losungswort geworden war, und wo also ein naives Stehenbleiben auf dem christologischen Kindheitsstandpunkt angesichts der kirchlichen Entwickelung als häretisch erscheinen musste?

[1]) Schliemann a. a. O. 497.
[2]) Epiph. adv. Haer. XXX, 2, 3, 14, 15, 16, 17 u. s. w.
[3]) Haer. XXIX, 7; 9.

Aber auch die gnostischen Judenchristen konnten damals unmöglich als rechtgläubige Christen gelten. Das liess schon der Umstand, dass sie die wahre Gottheit Christi im vollen Sinne leugneten, kaum zu. Und dazu verwarfen sie den Apostel Paulus! Irenäus aber sagt ausdrücklich: „Die den Apostel Paulus nicht annehmen, trennen sich selbst von der Gemeinde der Apostel.“[1] Uebrigens musste ihre blosse Stellung zum Gnosticismus, den sie zwar bekämpfen wollten, aber in sich selbst nicht überwinden konnten, vollkommen ausreichen, um sie als Häretiker erscheinen zu lassen.

So war denn um die Zeit, wo Irenäus seine kirchliche Wirksamkeit begann, die Scheidung zwischen dem Juden- und Heidenchristenthum, wenn nicht überall thatsächlich, so doch virtualiter vollzogen. Die eigentliche Schlacht ist vorüber. Nur wie im Vorübergehen entsendet hie und da Irenäus noch einen Pfeil in dieser Richtung — und zwar auf die Judenchristen in Bausch und Bogen.

[1]) III, 15, 1.

VI. Der gnostische Gegensatz.

Wesen und Bedeutung des Gnosticismus.

Wir haben gesehen, dass, als Irenäus seine kirchliche Wirksamkeit begann, die christliche Kirche sich mit dem judaisirenden Christenthum bereits auseinander gesetzt hatte. Diese konnte nun, uneingeengt von dem jüdischen Cärimonial-Gesetz, an dem sich die Heiden stiessen,[1] ihrem eignen Zuge nach Universalität folgen. Allein eine neue Gefahr entgegengesetzter Art drohte. Ihr Verbündeter im Kampfe wider den Judaismus, der Gnosticismus, suchte diesen Zug nach Universalität in eine falsche Bahn zu leiten. Während der Judaismus das Christenthum ins Judenthum zurückzubilden drohte, war der Gnosticismus ganz dazu angethan, das Christenthum in das Heidenthum aufzulösen.

Es giebt wohl kaum eine kirchengeschichtliche Erscheinung, in deren Begriffsbestimmung man so weit auseinander ginge, wie die Gnosis, so dass man von dieser fast dasselbe sagen möchte, was die Vedantisten von ihrer Maja sagen: ihre Definition sei das, dass sie sich nicht definiren lasse. Man braucht sich darüber eben nicht zu wundern. Die Begriffsbestimmung der Gnosis muss sehr verschieden ausfallen: je nachdem man dabei mehr etymologisch oder mehr historisch zu Werke geht; je nachdem man ausschliesslich die „unächte“ oder zugleich die ächte Gnosis ins Auge fasst; je nachdem man bei unwesentlichen Aehnlichkeiten wesentlich ungleichartige Systeme mit herein-

[1]) Vergl. Just. Dial. c. 30.

zieht oder ausschliesst; je nachdem man bei unwesentlichen Verschiedenheiten wesentlich gleichartige Richtungen fern hält oder berücksichtigt. Die vorliegende Aufgabe giebt keine Veranlassung, die Zahl der Versuche in dieser Beziehung zu mehren. Hier genügt eine Charakterisirung.

Darin stimmen alle Systeme der „*ψευδωνυμος γνωσις*“ des zweiten Jahrhunderts — und damit allein haben wir es zu thun — überein, dass sie, erhaben über die Schranken der Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung, innerhalb welcher sich die wahre Gnosis hält,[1] das Christenthum auf den Naturgrund des Heidenthums willkürlich zurückstellen. Das gilt nicht bloss von solchen Systemen, die, wie das Ophitische, noch bis über den Kopf im alten Heidenthume stecken. Es gilt das auch von einem Marcion, der im Christenthum etwas Neues — und nur Neues — sieht; denn neben seinem — doch gewiss auch metaphysisch begründeten — Dualismus der Gottheit lehrt er eine ewige Materie, und wirft aus dem Gottesbegriff den ethischen Kern, die Idee der Gerechtigkeit, hinaus. Am allerwenigsten sollte man es von einem Systeme wie das pseudoclementinische erwarten, das, in persönlich ehrlichem Kampfe wider den gemeinen Gnosticismus stehend, diesen gradezu als „ein neues Heidenthum“ begreift. Aber es huldigt offenbar einer Weltanschauung, die, „im innersten Wesen pantheistisch, einen durchgreifenden Dualismus unter einem scheinbar strengen Monotheismus verbirgt“,[2] ja den Dualismus in Gott selbst hinein verlegt.

Jene Zurückstellung des Christenthums auf den Naturgrund des Heidenthums, wie sie sich in dem eigentlichen Kern der gnostischen Systeme geltend macht, bricht dann auch auf allen Punkten der Lehre durch; so z. B. in der Lehre von Gott, insofern eine frei nach ihrem Willen schaffende Gottheit nicht anerkannt wird; in der Lehre von dem Menschen, insofern man eine sittliche Naturnothwendigkeit vorträgt; in der Lehre von Christo, insofern derselbe vorwiegend als Wiederhersteller der natürlichen Weltordnung auftritt; in der Lehre von dem Heilswege,

---

[1]) Vergl. Irenäus IV, 33, 8. — [2]) Uhlhorn a. a. O. S. 224.

insofern die Erlösung auf das Niveau eines einfachen Naturprocesses herabsinkt. Also Natur und nichts als Natur — das innerste Wesen des Heidenthums. Da muss sich denn auch die ganze heilige Geschichte in eine rein heidnische, der allegorischen Ausdeutung bedürftige Mythologie verwandeln, und das Christenthum ist gründlich zurückgenommen in das Heidenthum. Das war der falsche Universalismus des Gnosticismus, der sich dem falschen Particularismus des Judaismus entgegenstellte und die christliche Kirche, die kaum die Scylla umschifft hatte, zur Charybdis hin trieb.

Als eine heidnische Schmarotzerpflanze am Stamme des Christenthumes, und nicht etwa als ein geiler Nebenschössling aus der Wurzel des Christenthums, ist daher der Gnosticismus zu begreifen. So fasste ihn ganz besonders auch Hippolytus, der sich in seinem ausführlichern Werke[1] über die Häresen die ausdrückliche Aufgabe gestellt hatte, nicht sowohl die verschiednen gnostischen Systeme darzustellen und zu widerlegen, als vielmehr zu zeigen, woher sie geflossen. Er geht damit um, die häretischen Gnostiker, die so viel gestohlen, „nackt" hinzustellen. Beachtenswerth ist dabei, dass er mit seiner im Einzelnen rein willkürlichen Art die Gnostiker zwar zu allen heidnischen Philosophen als zu Vorgängern in Beziehung setzt, zu keinen aber in so enge als zu den „physikalischen". Das ist jedenfalls bedeutungsvoll. Auch der neuplatonische Plotin legt dem Gnosticismus einen wesentlich physikalischen Charakter bei, wenn er sagt: „Die Lehre von der Tugend fehlt bei ihnen ganz, und sie sagen weder, was sie ist, noch wie viel zu ihr gehört, noch wie viel Schönes in den Lehren der Alten hierüber enthalten ist, aus denen man schöpfen kann."[2] Es steht eben der Gnosticismus mit seiner tiefen Verachtung und Verkennung der δικαιοσυνη als System im Grossen und Ganzen sittlich tiefer als die philosophische Blüthe des Heidenthums in den sogenannten „ethischen" Philosophen, — mag auch der Basilidianer Isidor aus-

---

¹) Siehe Hippolyti refutationis omnium haeresium librorum XII. Edit. Duncker et Schneidewin L. I, Prooem. S. 2 u. 4. — ²) Baur, Gnosis 434.

nahmsweise eine Ethik geschrieben haben.[1] Wo hätte auch ein wahrhaft ethisches Element im Gnosticismus seinen Stützpunkt finden sollen, da man Gott selbst vorwiegend metaphysisch als Lebensgrund fasste und diesen als reines Denken (ἔννοια) bestimmte? denn erst die Anhänger des Ptolemäus setzten in dem göttlichen Urgrunde neben dem reinen Denken das Wollen, — die allgemeine Grundlage ethischer Bestimmtheit.[2] Wo aber die Gnosis zu ihrer praktischen Seite die Askese hatte, da hatte diese eine rein physikalische Unterlage an der Lehre von der Materie als dem Sitze des Bösen, und es war hauptsächlich dem persönlichen Charakter des Gnostikers zu danken, wenn nicht diese Askese, auf dem Wege hochmüthiger Verachtung der Materie, in den gräulichsten Antinomismus umschlug. Zu solchem Antinomismus versuchte offenbar auch die unsittliche Stellung des gnostischen „Weltschöpfers", der als ein mehr oder minder willkürlicher, ja grausamer Gesetzgeber erschien, — und die dadurch veranlasste Missachtung der weltläufigen Sittlichkeit, denn der Ausspruch der pseudoclementinischen Homilien: „Ich würde den (gnostischen) Weltschöpfer lieben, wenn er auch noch so böse wäre, weil ich ja sein Geschöpf bin; und das würde der höchste Gott nur achten!"[3] ist bei der sittlichen Beschaffenheit des gefallnen Menschen durchaus unpraktisch. Da hat's der neuplatonische Plotin im Ganzen besser getroffen, wenn er von den Gnostikern sagt: „Ihre Lehre tadelt mit noch jugendlicherem Uebermuth (als die Epikuräer) den Herrn der Vorsehung, und die Vorsehung selbst. Sie hat alle Gesetze, die hier gelten sollen, in Unehre gebracht, die zu jeder Zeit anerkannte Tugend und Sittlichkeit des Lebens dem Gelächter preis gegeben .... und die den Sitten eingepflanzte Gerechtigkeit aufgehoben .... so dass ihnen nichts übrig bleibt, als die Lust und ihr eignes Selbst, so wie ihre Abgezogenheit von der Gemeinschaft mit andern Menschen und die Rücksicht auf blossen Nutzen."[4]

---

[1]) Neander, Allgem. Geschichte der christl. Relig. und Kirche (dritte Auflage). 1. B. S. 228. — [2]) Irenäus I, 12, 1.
[3]) Homilie 18, 22. — [4]) Baur, Gnosis, 433—434.

Merkwürdig! auch neben den naturphilosophischen Systemen des ostindischen Heidenthums, die, das höchste Heil in der „Erkenntniss“ [1] suchend, theils die Materie aus dem Geiste, [2] theils den Geist aus der Materie [3] in ziemlich gnostischer Weise sich entwickeln lassen, geht als praktische Seite eine Askese [4] her, an deren Stelle oft genug ein wüster Antinomismus tritt. Ist doch „die Ordnung der Schastras, die da gebieten und verbieten, nicht für den philosophischen Weisen aufgestellt“, [5] und es kommt nun ganz auf den Charakter des Mannes an, in welcher Weise er sich diese Theorie zunutze macht. Auch Plotin sagt am Schlusse der obenangeführten Stelle: „Wenn nicht etwa Einer besser ist als diese Lehre.“

Ein wunderliches Gebilde — dieser Gnosticismus, von der aufgehenden Sonne des Christenthums gezeugt in den Nebeln des untergehenden Heidenthums. Es trägt die Züge seiner Zeit so voll und so stark an sich, dass man es in keiner Weise für eine zufällige Erscheinung halten kann. Und welches sind diese Züge?

Auflösung und Verschmelzung liegen nahe bei einander: wo sich Dinge auflösen, da verschmelzen sie leicht. Nun das war der Charakter jener Zeit im Grossen und im Kleinen. Auflösung und Verschmelzung der Nationalitäten und Sprachen: die Barbaren suchten sich mit den Griechen auszugleichen; ja selbst der Wiederhersteller des alten Römerthums — Marc-Aurel — schrieb Griechisch, die damalige Sprache der ganzen gebildeten Welt; und das Griechische selbst, schon längst zur dialektisch aufgelösten „Gemeinsprache“ geworden, bereicherte sich, so

---

1) Ǵnana, auch etymologisch-Gnosis. —— 2) Vedanta ⋊ Valentin.

3) Sankhja ⋊ Basilides nach der Darstellung Hippolyts. Beiläufig: Welche Aehnlichkeit zwischen der *πανσπερμια* mit ihrer dreifachen *υιοτης* und der Prakriti des Sankhja-Systems mit seinen drei Guna!

4) Joga. —— 5) Meine „Bibl. Tamulica“ 1, 130.

gut wie das Lateinische,[1] je länger je mehr mit dem barbarischen Sprachgut der Provinzen.[2] Auflösung und Verschmelzung der Götterculte und der philosophischen Systeme: in dem Pantheon der Römer fanden sich die „unbekannten“ Gottheiten des besiegten orbis terrarum zusammen, und im Eclecticismus mündeten die verschiedenen Ströme der classischen Philosophie. Endlich Auflösung und Verschmelzung auch der wissenschaftlichen Fächer, ja selbst der Stilarten: die Rhetoren, als die Träger der Zeitbildung, suchten alle Zweige des menschlichen Wissens encyclopädisch zu umfassen, und ein Fronto rieth seinen Schülern, darunter auch dem Marc-Aurel, sich zum Behuf literarischer Arbeit ein Magazin anzulegen und dahinein aus den Reden ernste, aus den Gedichten liebliche, aus den Geschichtschreibern glänzende, aus den Lustspielen gefällige, aus den römischen Schauspielen zierliche, aus den atellanischen Farcen humoristische Ausdrücke in bunter Mischung zu sammeln.[3] Diesen Charakterzug der Zeit — allgemeine Auflösung und Verschmelzung — tragen die meisten der gnostischen Systeme an der Stirn. Darin mischen sich Morgenland und Abendland, Philosophie und Poesie, alle möglichen Speculationen und alle möglichen Religionen. Und dicht neben diesem falsch universalistischen Zuge der Zeit geht der falsch particularistische, der sich in esoterischer Geheimnisskrämerei gefällt!

Aber nicht bloss in formaler, auch in materialer Beziehung ist der Gnosticismus ein Kind seiner Zeit. Es liegt im Wesen des Heidenthums, sich's in dieser Welt möglichst heimisch zu machen; und „Behaglichkeit innerhalb der lieblichen Grenzen der schönen Welt“[4] — um mit den Worten Goethes zu reden — das war namentlich die Stimmung der griechischen Heidenwelt. Allein der tragische Ernst der in allen Fugen erschütterten Weltverhältnisse war wohl geeignet, einen breiten und tiefen Riss in das heidnische Weltbehagen selbst der Griechen zu reis-

---

[1]) Bernh., Gr. d. R. L., S. 302. — [2]) Tatian, Orat. ad. Gr., c. 1.

[3]) Bernh., Gr. d. R. L., S. 88.

[4]) *κοσμος*. Vergl. Tertull. adv. Marc. I, 13; „cui (sc. mundo) et apud Graecos ornamenti et cultus . . . . nomen est.“ Hilarius, de trinitate I, 7.

sen. Nur vorübergehend, leise und mit unsichrer Hand hatte man schon früher einen Ton angeschlagen, der mehr an den Orient mit seinen dualistischen Anschauungen, als an Griechenland erinnerte: dass nämlich der Leib — dieses „höchste Kunstwerk und Spitze der Natur" nach ächtgriechischer Anschauung —[1] ein Kerker der Seele sei. Dieser mehr orientalische als griechische Ton musste sich verstärken, je schwerer die Zeiten wurden, und je mehr sich das Abendland mit dem Morgenlande durchdrang. Das aber war gerade zu der Zeit, wo die Gnostiker auftauchten, in besonders hohem Grade der Fall. Damals nämlich „wandte sich die grosse Menge ungestüm den vielverheissenden Culten des Orients zu, welche schon durch geheimnissvollen Pomp anlockten, noch mehr durch Dogmen und ascetischen Ernst gewannen, und in eng zusammenschliessenden Gemeinen eine moralische Gewalt ausübten"; sie ging „mit gleicher Begierde den lockenden Geheimnissen nach, worin der Fanatismus erfinderisch und geschäftig war, jeden Wahn mit Astrologie und Orakelsprüchen, mit der Magie und wunderthätigen Zauberei auszubeuten."[2] So kehrt denn der Satz wieder, der „seit den Orphikern unter mancherlei Bildern mehrere Jahrhunderte durchzieht und die Nothwendigkeit der Büssungen begründen soll: dass nämlich der Leib wegen urweltlicher Sünden ein Kerker der Seele sei",[3] namentlich bei Dion Chrysostomos: „Wir Menschen sind alle vom Blute der Titanen. Da nun Jene Feinde der Götter waren und mit ihnen kriegten, so sind auch wir ihre Freunde nicht, sondern werden von ihnen gezüchtigt und sind zur Strafe geboren, eingekerkert so lange wir leben." Wie leicht war da der Uebergang von der Idee des Leibes als Kerker der Seele zu der ächt orientalischen Idee der Materie als Sitz des Bösen. Hier aber befinden wir uns schon im Mittelpunkte des Gnosticismus. Eusebius berichtet, dass Maximus (unter Commodus) über die bei den Häretikern vielbesprochne Frage: Woher das Böse? und über das Entstandensein der Materie — natürlich im

---

[1]) Bernh., Gr. d. Gr. L. I, S. 35. — [2]) Bernh., Gr. d. Gr. L. I, S. 493.
[3]) Bernh., Gr. d. Gr. L. I, S. 145.

antignostischen Sinne — geschrieben habe,[1] und als eine solche bei den Häretikern vielverhandelte Frage erscheint die Frage nach dem Ursprunge des Bösen auch bei dem — mit den Gnostikern noch gleichzeitigen — Tertullian, wo er sagt: „Dieselben Gegenstände werden bei den Häretikern und den Philosophen fort und fort behandelt, dieselben Betrachtungen angestellt: Woher das Böse, und wesshalb?“[2] Und wenn auch der spätere Epiphanius Unrecht haben sollte damit, dass er diese Frage schlechthin als den Ausgangspunkt der gnostischen Häresе hinstellt:[3] das läugnet auch Baur nicht, dass der „Inhalt der gnostischen Systeme sich grösstentheils auf jene Frage zurückführen lässt“, indem sie — bei der zugleich metaphysischen Fassung des Bösen im Gnosticismus — die „beiden Seiten der Sphäre, innerhalb welcher sich alle gnostischen Systeme bewegen“,[4] umspanne — die beiden Seiten nämlich, wie das Endliche (als das Böse) aus dem Unendlichen hervor- und darein zurückgeht. Und so werden denn doch wohl die antignostischen Zeitgenossen nicht so gar Unrecht haben, sofern sie die Frage nach dem Ursprung des Bösen als den innersten Kern der gnostischen Systeme betrachten. Eine zugleich religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Tendenz, die Baur auf Grund der Wahrnehmung, dass alle gnostischen Systeme sich in ein genaues Verhältniss zu den geschichtlich gegebenen Religionen setzen, geltend gemacht hat, ist damit nicht ausgeschlossen. Sie ist bei dem oben besprochnen Zuge der Zeit nach Universalismus natürlich, und beide Seiten dürften sich in gewissem Sinne zueinander verhalten wie Stoff und Form. Jene Frage giebt wesentlich den Gehalt, diese Tendenz die Gestalt her.

---

[1]) Euseb. H. E V, 27. —— [2]) De praesc. haer. c. 7; vgl. Adv. Marc. 1, 2.
[3]) Haeres. 24, 6. εσχε δε η αρχη αυτης της κακης προφασεως την αιτια απο του ζητειν και λεγειν ποθεν το κακον.
[4]) Baur, Gnosis, S. 20.

Auch wir sind zwar weit entfernt, in sämmtlichen Systemen des Gnosticismus nichts als eine rein willkürliche Anhäufung fremdartiger Stoffe zu sehen ohne irgend eine eigenthümliche Seele, die sich diese Stoffe anbildet. Wir können aber — abgesehen von der religionsgeschichtlichen und -philosophischen Seite, die auf Rechnung des Christenthums und der ganzen universalen Zeitrichtung kommt — vor dieser, wenn auch noch so „grossartigen Erscheinung" im Namen der Philosophie als solcher den Hut sogar tief nicht abnehmen — nicht einmal so tief wie vor den wirklich kolossalen und dabei vollnaturwüchsigen, durchaus selbstständigen und in sich ziemlich folgerichtigen Speculationen einer indisch-heidnischen „Gnosis", die — zum Theil auch, und zwar im umfassendsten Sinne, doketisch — nicht minder das Allerhöchste, Erlösung,[1] anstrebt. Fehlt es doch an aller — aber auch an aller — philosophischen Methode. — Allein man sagt, wir sehen im Gnosticismus „manche christliche Ideen durchleuchten, die, von ihren (christlichen) Zeitgenossen unverstanden, erst in weit spätern Jahrhunderten durch eine aus dem Glauben wiedergeborne Wissenschaft wieder erfasst und vollständiger durchgeführt werden sollten". So sagt man und erinnert dann in Bezug auf „die dem Judenthum sich anschliessenden Systeme" an die zu Grunde liegenden Ideen von „dem Verhältnisse des Alten Testaments zum Neuen, von dem Verhältnisse des prophetischen Elements im A. T. zum Christenthume, von der Inspiration, von dem Organismus der Weltgeschichte überhaupt".[2] Nun wir wollen nicht leugnen, dass auch im Gnosticismus mancher vereinzelte Lichtfunke zu finden ist, und dass die antignostischen Gegner ihren Widersachern nicht überall gerecht geworden sind; aber sind denn diese Gegner, z. B. ein Justin, ein Irenäus, ein Tertullian, in den angegebenen Beziehungen hinter den von ihnen bekämpften Gnostikern in der That zurückgeblieben? oder konnten denn jene Gnostiker — um die Frage richtiger zu wenden — bei ihrer durchweg falschen Stellung zum innersten Kern des Christenthums und bei ihrer gänzlichen Ver-

[1]) Mokscha. — [2]) Neander, Allg. Gesch d. chr. R. u. K., S. 204, Anm. 2.

kehrung sämmtlicher Grundlehren desselben, über so wichtige Punkte wirklich etwas wesentlich Richtiges von Bedeutung zu Tage fördern? Das hätte doch wunderbar zugehen müssen. Man werde doch aus lauter Gerechtigkeit nicht ungerecht! Wir wollen gegenüber dem Judaismus, der das Christenthum verengte, verflachte, veräusserlichte, ja auf das Niveau des A. T. herabdrückte, dem Gnosticismus eine gewisse Berechtigung gern zugestehen;[1] wir wollen ferner zugeben, dass er auf dem Wege des Gegensatzes zur Festigung der kirchlichen Einheit, zur Lehrentwicklung und -Begrenzung, ja selbst zur Bildung des neutestamentlichen Kanons mitgewirkt; wir wollen endlich einräumen, dass er, durch sein Uebermaass von Speculation, innerhalb der Kirche die gesunde praktische Richtung des Abendlandes gefördert, und die dem Geiste des Heidenthums allzuverwandte Neigung der Alexandriner zu philosophischem Ueberschwang gedämpft hat; ja für alle Zeiten zu einer heilsamen Warnungstafel geworden ist für jede hochmüthige Speculation, die, statt bei Schrift und Kirche in die Schule zu gehen, jene wie diese zu meistern sich vermisst, beides weil — und wäre es auch unbewusst — ihr innerster Wille mit dem Willen der göttlichen Offenbarung zu Felde liegt und daher, obgleich „immerdar lernend“, doch nimmer „zur Erkenntniss der Wahrheit“ kommt. Wir wollen das alles zugeben; aber es führt doch wesentlich nur zu dem Begriffe eines negativen Factors in der kirchlichen Entwickelung; und da, wo eine gewisse positive Mitwirkung — hauptsächlich auf dem Wege der Anregung — zugegeben werden mag, z. B. im Verhältniss zum Judaismus: wie erscheint doch — bei der wohlwollendsten Zurechtlegung der poetisch-philosophischen Anschauungen des Gnosticismus — fast alles aufs Aeusserste verschoben und verschroben; und wie leicht konnte ein solcher zerrbildlicher Antijudaismus gerade das festigen, was er zu bekämpfen meinte!

Selbst ein Neander hat nicht übel Lust, in einem Gnostiker, wie Marcion, den sein Zeitgenosse Polykarp den „Erstgebornen

---

[1]) Vgl. Baur, Tüb. Schule, 50—51.

Satans" nennen zu dürfen glaubte,[1] wenn auch unter einer gewissen Einschränkung, einen „Vorläufer des Protestantismus" zu sehen — nach Material- und Formal-Princip;[2] und auch Hesselberg noch, obschon er dem Marcion heidnische Zuchtlosigkeit in seiner inneren Abneigung gegen die Offenbarung des A. Testaments schuldgiebt, rühmt unter „wahrhaft evangelischen Zügen" am Systeme desselben besonders „das paulinische Grundbekenntniss von der freien Gnade".[3] Nun, es mag ja sein, dass das rechte, tiefe, volle Verständniss des paulinischen Gegensatzes von Gesetz und Evangelium der damaligen Kirche fehlte, und dass man hier und da auch schon die kirchliche Ueberlieferung unrichtig zu betonen anfing. Es war aber — wie wir in dem folgenden Abschnitte sehen werden — dieser doppelte Mangel weniger aus einem bewussten Widerspruche gegen die Wahrheit hervorgegangen, als er mit der Unentwickeltheit derselben zusammenhing; und dann, was hier die Hauptsache ist: war denn ein Marcion, bei seiner gänzlichen Verkennung der Idee der „Gerechtigkeit", irgend wie im Stande, mit seiner Fassung des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium, — und, bei seiner willkürlichen Stellung zur „heiligen Schrift", irgend wie fähig, mit seiner Zurückstellung der Ueberlieferung hinter die Schrift der Kirche seiner Zeit voranzuleuchten?

Es wird wohl dabei bleiben: Der Gegensatz, in welchem der Gnosticismus zum Christenthum steht, ist, bei allem christlichen Anstrich in Namen und Formen, ein durchaus centraler. Hier ein inweltlich-überweltlicher lebendiger Gott, dort ein todter Begriff oder eine Naturwurzel an seiner Stelle; hier eine Weltschöpfung nach dem freien Willen Gottes, dort ein naturnothwendiger Weltausfluss aus dessen Wesen oder eine Weltbildung aus einer gleichewigen Materie; hier wahre Gottheit und Menschheit Christi, dort weder das eine noch das andere; hier Auferstehung des Fleisches, dort eine Verachtung aller Materie überhaupt. Man kann sagen, dass kein Artikel des christlichen

---

[1]) Eus. H. E. IV, 14.

[2]) Neander, Allg. Gesch. der chr. R. u. K., B. I, S. 202, Anm. 1 u. S. 253; —— [3]) Tertullians Lehre, S. 118

Glaubens unverletzt bleibt, und doch ist das noch nicht das Schlimmste. Das Schlimmste ist das allgemeine Gift, das jedes Aederchen des Systems durchdringt. Sinkt doch das gesammte Erlösungswerk nach seiner objectiven sowohl, als subjectiven Seite aus der sittlichen Sphäre hinab und wird zu einem Naturprocess; und verflüchtigen sich doch die geschichtlichen Thatsachen des Christenthums in der Retorte einer überschwenglichen Speculation zu blossen Typen und Symbolen.

Wir freuen uns, es auch von einem Theologen wie Baur anerkannt zu sehen, dass „die Gnosis im Ganzen einen dem Christenthume so fremdartigen Charakter hat, dass sie in jeder ihrer Formen in einen neuen Conflict mit dem Christenthume kommen musste“;[1] und dass „der substantielle Inhalt“ derselben „aus der heidnischen Philosophie“ stammt, indem das, „was vom Christenthume hinzugekommen, mehr nur ein Accidenz an der Substanz der Gnosis ist“.[2]

Der kirchliche Kampf gegen den Gnosticismus.

Es war daher natürlich, dass die Kirche sich zum Kampfe auf Leben und Tod rüstete. Sie sah in dieser Häresе eine grössere Gefahr für ihren Fortbestand, als in der heidnischen Verfolgung; denn „während die Verfolgung auch Märtyrer“ — Samen der Kirche! — „machte, machte sie nur Abtrünnige“;[3] und gerade während der Hitze — der Verfolgung nämlich — pflegten diese „Scorpionen“ am liebsten zu stechen.[4] Als der erste Kämpfer in umfassender Weise steht Justinus Martyr da. Gerade zu seiner Zeit blühten diese Häretiker, und zwar so recht unter seinen Augen; möglich selbst, dass ihm ein Marcion und ein Valentin persönlich bekannt wurden. Schon vor Abfassung seiner ersten Apologie hatte er sein Wurfgeschoss gegen „alle Häresen“ geschleudert.[5] Er war sich des unversöhnlichen

---

[1]) Das Christenth. d. drei ersten Jahrh. S. 226. — [2]) Ebendas. S. 167.
[3]) Tert., De praescript. haer. c. 4. — [4]) Tert., Scorp. c. 1.
[5]) Ap. I, 26.

Gegensatzes zwischen ihren willkürlichen, aller αποδειξις entbehrenden[1] Systemen und dem Evangelium vollkommen bewusst. Er nennt sie geradezu αθεοι und ασεβεις;[2] denn sie lehren neben und über dem Schöpfer der Welt und Herrn der alttestamentlichen Offenbarung einen „andern“[3] Gott, und damit auch einen „verschiedenen“[4] Sohn;[5] und wie sie den Gott der Christen, der eine in dieser, der andere in jener Weise, lästern, so sei ihr ganzes Wesen heidnisch, — so heidnisch, dass sie sich selbst an den heidnischen Götzenopfern zu betheiligen kein Bedenken tragen.[6]

Dieser Kampf der christlichen Kirche musste um so ernster werden, als der Gnosticismus keine geringe Macht auf die Geister der damaligen Zeit übte. Und worin lag der Zauber? Wir haben gesehen, dass der Gnosticismus als Kind seiner Zeit nicht bloss dem universalistischen Zuge seiner Zeit folgte, sondern auch der zwiespältigen Stimmung derselben entgegen kam. Dazu bot er zur Vermittelung dieses Zwiespalts eine „Erlösung“, die ebensowohl für Askese, als für Fleischesleben Raum liess, je nachdem man mehr zum Ernst, oder zum Leichtsinn neigte; und selbst die strengsten Forderungen der gnostischen Moral gingen dem innersten Selbst um so weniger ans Leben, als sie sich nicht im Namen handfester Offenbarungsthatsachen geltend machten. Man nehme dazu noch den Reiz der Phantasterei, der Geheimthuerei und der von einigen Gnostikern geübten Magie, in deren Netzen die Zeit anerkanntermassen gefangen lag, — und man wird begreifen, warum noch ein Hippolytus seinen christlichen Zeitgenossen räth, den Sirenenstimmen des Gnosticismus gegenüber sich wie Ulysses gleichsam an den Mast zu binden und die Ohren mit Wachs zu verstopfen.[7]

Der Gnosticismus mit seiner Erträumung einer überweltlichen Geschichte und mit seiner Auflösung der vorhandenen Offenbarungsthatsachen, — gegründet auf die eigene Lust des Herzens, die sich in die Schranken göttlicher Offenbarung nicht

---

1) Apol. I, 58. — 2) Dial. 80. — 3) αλλος. — 4) ετερος.
5) Apol. I, 58; vergl. c. 26. — 6) Dial. 35. — 7) VII, 13.

fügen will, und darin wesentlich heidnisch — das war ja vorzugsweise die schon im apostolischen Zeitalter vorspielende Erscheinung, in Rücksicht worauf der vorschauende Apostel an seinen Timotheus schrieb: „Es wird eine Zeit sein, da sie die heilsame Lehre nicht leiden werden, sondern nach ihren eigenen Lüsten werden sie ihnen selbst Lehrer aufladen, nachdem ihnen die Ohren jücken und werden die Ohren von der Wahrheit wenden und sich zu den Fabeln kehren."[1]

Charakteristisch ist es, dass diese Syncretisten in jenen Gegenden auftauchten, wo vom fernsten Osten her die Ströme des morgenländischen Verkehrs in die Kanäle des abendländischen einmündeten (Syrien, Alexandrien, Kleinasien); charakteristisch ist es auch, dass sie unter Hadrian blühten, der alle Wissenschaften und Religionen umfassen wollte; der, auch in der Sprache griechelnd, zu Athen, dem Mittelpunkte der classischen Weltbildung, sich in die eleusinischen Mysterien aufnehmen liess; und den das religiöse Mischwesen in dem „leichtbeweglichen" und „vielgeschäftigen" Alexandrien, jener morgenländisch-abendländischen Zwitterstadt, ganz besonders interessirt zu haben scheint.[2] Nicht minder charakteristisch endlich ist es, dass sie wie instinctmässig auf Rom zustrebten, offenbar in ähnlichem Interesse wie Paulus — im Interesse der Verbreitung, für welche diese Welthauptstadt, wo alle Fäden des Weltverkehres zusammenliefen, wie gemacht war. Dort, auf dem geistigen Weltmarkt, liess sich jede Idee am leichtesten an den Mann bringen und weit und breit in Umlauf setzen.[3] Wahrscheinlich von dort aus, hatten die Gnostiker ihre Ideen bereits auch bis an den Rhodanus ausgebreitet.[4] Nun war es Zeit, dass „die Hirten der Ge-

---

[1]) 2 Timoth. 4, 3—4.

[2]) Hadriani epistola ad Servianum Consulem bei Vopiscus, Vita Saturnini c. VIII. —— [3]) Vgl. Tertull. adv. Prax. c. 1; Hippol. IX, 13.

[4]) Iren. I. 13, 7; Eus. H. E. V, 1; „οι υιοι της απωλειας"; vergl. Ritschl a. a. O. S. 495, Anm. 3.

meinden" allenthalben auf sie als auf „Wölfe" Jagd machten, „theils die Brüder warnend und ermahnend", theils mündlich oder schriftlich „rüstiger[1] als je wider die Ketzer losziehend".[2] Der Einzelkampf gestaltete sich zu einer allgemeinen Schlacht. Eusebius nennt unter denen, die mit zu Felde zogen, neben Theophilus, Bischof zu Antiochien, gleich noch drei Bischöfe, und schliesst dann mit den Worten: „und andre mehr, deren Werke noch bis heute bei sehr vielen Brüdern aufbewahrt werden."[3]

Bei weitem das meiste Glück machten die Valentinianer und die Marcioniten: die erstern wohl mehr unter den speculativ, die letztern unter den praktisch gerichteten Geistern, — wie in Rom, so allerwärts.[4] Schon Justin bezeugt, dass der damals noch lebende Marcion seine „Gotteslästerungen" unter „jedes Geschlecht der Menschen"[5] verbreitet habe. Tertullian aber nennt die Valentinianer die zahlreichste aller häretischen Gemeinschaften.[6] Zu Speculationen besonders neigte die ganze Zeit, und die am tiefsten gehenden und am meisten ausgebildeten Speculationen der Valentinianer reizten um so mehr, als sie vornehmlich den weisheitsdurstigen Jüngern unter dem Zauber eines „verschleierten Bildes zu Sais" entgegentraten, und in den mannichfaltigsten Variationen das Eine Thema: Lösung aller Räthsel, Stillung alles Sehnens durch einen wohlfeilen Gedankenprocess, behandelten — gleichweit von Fleisches-Lüderlichkeit wie von Fleisches-Kasteiung.

Gegen diese beiden Häresen richteten daher die rechtgläubigen Lehrer der Kirche ihre Hauptgeschosse, und zwar zunächst besonders gegen die Anhänger des Marcion, denn diese

---

1) γυμνοτερον αποδυομενοι. — 2) Euseb. H. E. IV, 24.

3) Euseb. H. E. IV, 25.

4) Auch Tertullian stellt beide heraushebend neben einander (De praesc. haer. c. 30) und nennt sie „insigniores et frequentiores adulteros veritatis".

5) Apol. I, 26.

6) Frequentissimum plane collegium inter haereticos. Adv. Valent. c. 1.

gingen mit der Sprache offner heraus, während die Valentinianer ihr „gotteslästerliches“ System hinter „schöne Namen“ versteckten.[1] Allgemein verführerischer war wohl Valentinus mit seinem Anhang. Vor den Marcioniten erschrak man; denn mit verwegner Hand rissen sie die Kluft zwischen dem Gott der Heilsgeschichte und dem unbekannten Gotte der gnostischen Speculation am tiefsten,[2] und setzten als entschiedenste Doketen die geschichtliche Erscheinungsform Christi zu einem blossen Phantasma herab.[3] Dagegen mochten sie durch ein grösseres Maass sittlichen Ernstes,[4] christlichen Metalls und praktischen Geistes grade für den bessern Theil noch nicht gefesteter Christen gefährlicher werden. Eusebius nennt — von Justin und Irenäus abgesehen — nicht weniger als Sechs mit Namen, die vor Tertullian, der nicht minder als dreimal wider dieselbe ansetzte,[5] gegen die Ketzerei des Marcion schrieben: Dionysius von Corinth,[6] Theophilus von Antiochien,[7] Philippus von Gortyna und Modestus,[8] Bardesanes der Syrer,[9] und Rhodon aus Asien.[10]

Man kämpfte an allen Orten und Enden wider Marcion. Wahrscheinlich, dass eben auch mit aus diesem Grunde Irenäus, der den von Justin wider „alle Ketzereien“ — auch gegen die Valentinianische[11] — angefangnen Kampf fortsetzte, zum nächsten Hauptziel seines Angriffs die Secte der Valentinianer machte, in deren System er den „Auszug aller tödtlich feinen Kräfte“ der Härese schlechthin sah,[12] ohne sich doch sagen zu

---

[1]) „Nominibus honestius utentes“. Iren. III, 12, 12. Vergl. Eus. H. E. IV, 11: „ερπετον δικην φωλευοντος αποκρυφον ουσαν αυτον και ληθυιαν απογυμνοι την κακιαν“, und Tertull., Adv. Valent. c. 1. „Valentiniani . . nihil magis curant, quam occultare quod praedicant.“

[2]) Vergl. Just. Apol. I, 26. — [3]) Tertull., De carne Christi c. 5.

[4]) Eus. H. E. V, 16. „πλειστους οσους εχειν Χριστου μαρτυρας λεγόυσιν.“ Vgl. Iren. IV, 33, 9. — [5]) Vgl. Hesselberg a. a. O. S. 121.

[6]) H. E. IV. 23. — [7]) H. E. IV, 24. — [8]) H. E. IV, 25.

[9]) H. E. IV, 30. — [10]) H. E. V, 13.

[11]) Vergl. Tert., Adv. Valent. c. 5.

[12]) Iren. IV. Praef. 2. „Ostendimus doctrinam eorum recapitulationem esse omnium haereticorum.“

können, dass demselben seine Vorgänger in der Polemik bei ihrer mangelhaften Kenntniss der vielfach verzweigten und in sich verwickelten Valentinianischen Lehr-Typen hinreichend begegnet waren.[1]

Irenäus ist auf diese Weise zum eigentlichen Bannerträger gegen die Gnostiker, so wie gegen alle Häretiker geworden. Mit ihm tritt die Polemik gegen die Ketzer in den Vorder-, die Apologetik gegen die Heiden und Juden in den Hintergrund. So sieht es denn fast wie ein bedeutsames Zeichen aus, dass von den Werken Justins, des Vorfechters gegen Heiden und Juden, grade die polemische Schrift „wider alle Ketzereien",[2] von Irenäus Werken aber die apologetische Schrift „gegen die Hellenen"[3] verloren gegangen ist.

---

[1]) „Quapropter hi, qui ante nos fuerunt, et quidem multo nobis meliores, non tamen satis potuerunt contradicere his, qui sunt a Valentino, quia ignorabant regulam ipsorum, quam nos cum omni diligentia in primo libro tibi tradidimus." Iren. IV, Praef. 2. Vgl. Tertull., Adv. Valent. c. 5: „Irenaeus, omnium doctrinarum curiosissimus explorator." Und Euseb. H. E. IV, 11: „Irenäus, nachdem er den grenzenlosen Abgrund (βυϑος) des Valentinianischen vielverschlungnen Stoffs (υλη) kräftigst aufgedeckt hat, legt die verborgne Bosheit desselben, der wie eine Schlange lauert, bloss."

[2]) Just. Apol. I, 26. — [3]) Euseb. H. E. V, 26.

VII. Die montanistische Spannung.

Wesen und Bedeutung des Montanismus.

Den Kampf mit dem Gnosticismus fand Irenäus längst in hellen Flammen; ein andrer Kampf bereitete sich vor — der Kampf mit dem Montanismus, dessen erste Anfänge sich nach Personen und Zeiten kaum genauer bestimmen lassen, als die des Gnosticismus. Beide Erscheinungen hangen mit den Zeitverhältnissen aufs innigste zusammen; jedoch mit dem Unterschiede, dass wesentlich der Gnosticismus seinen Ursprung einer heidnischen, der Montanismus einer christlichen Strömung verdankt. Wollte der gnostische Gegensatz vermöge einer universalistischen Theorie das Christenthum ins Heidenthum auflösen, so drohte die montanistische Spannung vermöge einer particularistischen Praxis die christliche Kirche zu einem Conventikel herabzudrücken, und ihr so die Erfüllung ihrer ökumenischen Aufgabe unmöglich zu machen. Jener lief darauf hinaus, auf dogmatischem Gebiete die Substanz des Christenthums zu verflüchtigen; diese, auf ethischem Gebiete den Geist der Christenheit zu verengen.

Und welches war die in den Zeitverhältnissen begründete Stimmung innerhalb der christlichen Kirche, aus welcher der weltverachtende Montanismus seine Hauptnahrung zog?

Wir hören einen Klang davon aus den Worten heraus, mit welchen die Christen zu Lugdunum und Vienna in ihrem Schreiben an die Brüder „in Asien und Phrygien“ ihren Bericht von den Christen-Verfolgungen am Rhodanus anfangen: „Die Grösse

der hiesigen Trübsal und so gewaltiger Zorn der Heiden gegen die Heiligen, und alles, was die seligen Zeugen ausgestanden haben, sind wir zu beschreiben nicht im Stande; noch lässt sich das überhaupt in Schrift fassen. Denn mit aller Macht stürzte der „Widersacher“ daher, schon ein Vorspiel gebend von seiner Zukunft sonder Scheu und Schranke, und er liess nichts unversucht, um die Seinen zu gewöhnen und vorzuüben gegen die Knechte Gottes.“[1] Man war also geneigt, in den unter Marc-Aurel mit verdoppelter Kraft plötzlich wieder erwachten Verfolgungen, die auf Gallien und Kleinasien keineswegs beschränkt blieben,[2] ein sichres Anzeichen des nahen Weltendes zu sehen, und das um so mehr, als zu den Verfolgungen allgemeine Landplagen, wie Erdbeben und Pest, sich gesellten,[3] und „Krieg und Kriegsgeschrei“ ausserdem die römische Welt bald von Osten, bald von Westen her durchhallte. Bedenkt man dazu, dass vorherige lange Ruhe den Contrast um so greller machte, so begreift sich leicht, wie unter solchen Zeitverhältnissen die Blicke gerade der ernstern Christen sich immer mehr auf das Weltende richteten. Dass aber eine solche Richtung dem weltverachtenden Montanismus wirklich zu Grunde lag, darauf deutet unter anderm jener Ausspruch der montanistischen Prophetin Maximilla, den uns Epiphanius aufbewahrt hat: „Nach mir wird keine Prophetin mehr sein, sondern das Weltende.“[4] Scheint es doch, dass auch noch in späterer Zeit ähnliche Verhältnisse eine ähnliche Erscheinung selbständig hervorriefen.[5]

Aus dieser eschatalogoischen Stimmung heraus lässt sich wesentlich der ganze Montanismus erklären. Zunächst nach seinem Formal-Princip: angeblich parakletische Offenbarung. Diese Offenbarung machte Anspruch auf den Charakter eines eksta-

[1]) Eus. H. E. V, 1. — [2]) Euseb. H. E. V, 2.
[3]) Vergl. Neand. Antign. S. 285. — [4]) Haeres. XLVIII, 2.
[5]) Siehe Ritschl a. a. O. S. 551.

tischen Prophetenthums;[1] daneben aber gingen — im Zusammenklang mit 4 Mos. XII, 6, Joel III, 1 und Apostelg. II, 17,[2] — angeblich prophetische Gesichte[3] und Träume.[4] Auch eine dem apostolischen Zungenreden ähnliche Erscheinung scheint nicht gefehlt zu haben: denn wenn Tertullian[5] den Marcion auffordert, zu seiner Beglaubigung die „Gaben seines Gottes" aufzuzeigen: „einige Propheten, die ...... Künftiges vorher gesagt und das Verborgne des Herzens offenbart haben", und „hervorzuholen einen Psalm (vgl. 1 Cor. 14, 15), ein Gesicht, ein mit dem Geiste gethanes Gebet (vgl. 1 Cor. 14, 14) in Ekstase, d. i. in bewusstseinslosem Zustande, falls irgend eine Auslegung der Zunge dazu kam" (vgl. 1 Cor. 14, 27), so erscheint hier neben der Prophetie im Allgemeinen und dem Gesichte insbesondere offenbar auch das Zungenreden; und wenn auch die bei dieser Gelegenheit dem Häretiker entgegengestellte „nostra pars", von der das alles viel leichter aufgewiesen werden könne,[6] nicht ausschliesslich die Montanisten meinen sollte,[7] so ist es doch natürlich genug, dass der montanistische Tertullian diese bei seiner Aufzählung der mannichfaltigen Gnadengaben innerhalb der rechtgläubigen Kirche zunächst im Auge hatte.

Danach gewinnt es denn allerdings den Schein, als wenn

---

1) Tert. adv. Marc. IV, 22: „Defendimus in causa novae prophetiae gratiae ecstasin i. e. amentiam convenire."

2) Vgl. Tert. de resurrect. carnis c. 63. — 3) Tert. de anima c. 9; de idolol. c. 15. Vgl. damit den vielleicht montanistischen Vorredner zu Acta Perpet. et Felic.: „Itaque et nos, sicut prophetias, ita et visiones novas pariter repromissas et agnoscimus et honoramus."

4) Epiph. Haer. 49. „*φασι γαρ ουτοι οι κατα Φρυγας εν τη Πεπουζη η Κυιντιλλαν η Πρισκιλλαν — ουκ εχω ακριβως λεγειν, μιαν δε εξ αυτων, ως προειπον — εν Πεπουζη κεκαθευδηκεναι και τον Χριστον προς αυτην εληλυθεναι, συνυπνωκεναι τε αυτη τουτω τω τροπω εκεινη απατωμενη ελεγεν· εν ιδεα, φησι, γυναικος εσχματισμενος εν στολη λαμπρα ηλθε προς με Χριστος, και ενέβαλε εν εμοι την σοφιαν, και απεκαλυψε μοι, τουτονι τον τοπον ειναι αγιον και ωδε την Ιερουσαλεμ εκ του ουρανου κατιεναι.* Vgl. Tert., de virg. vel. c. 17.

5) Adv. Marc. V, 8. — 6) Haec omnia facilius a me proferuntur.

7) Ritschl a. a. O. S. 474. Vgl. Tertull. de virg. vel. 2. „Una ecclesia sumus."

die „Gnadengaben“, deren sich die Montanisten rühmten, wesentlich keine andern waren, als die auch sonst innerhalb der rechtgläubigen Kirche noch zum Theil bezeugten[1] apostolischen Wundergaben der christlichen Urzeit — nur vielleicht in grösserm Umfang und in stärkerem Maasse.[2] Doch dem ist nicht ganz so. Wir wollen die Verschiedenheit der Werthlegung auf die charismatischen Gaben ganz ausser Spiel lassen. Der Unterschied greift tiefer: denn — mochte auch die Schale ähnlich sehn — darum brauchte der Kern noch keineswegs durchgängig derselbe zu sein, konnte auch nicht, da wenigstens die Prophezeihungen der Montanisten sich im Laufe der Geschichte nicht bewahrheitet haben.[3] Es fehlt an einem genügenden Grunde zur Anzweiflung der Aussage des Ungenannten bei Eusebius,[4] dass Montan, „plötzlich in eine gewisse *κατοχη* und *παρεκστασις* gerathen, sich schwärmerisch geberdet und dann zu reden und fremdartige Laute von sich zu geben angefangen, wider die überlieferte und alt hergebrachte Sitte der Kirche weissagend“; und dass auch seine Anhängerinnen, Maximilla und Priscilla, „gleich wie er, sinnlos, unschicklich und in absonderlicher Weise gesprochen haben“. Denn wenn auch die dabei gegebene Erklärung dieser Erscheinung aus dämonischer Besessenheit in dieser Bestimmtheit irrig ist,[5] so kann doch die berichtete Erscheinung selbst ihre volle Richtigkeit haben. Diese aber macht entschieden den Eindruck, dass der hier in Frage stehende psychologische Vorgang — obschon er, oberflächlich angesehen, an die apostolische Gnadengabe der „Weissagung“, vielleicht gar an die „des Zungenredens“ erinnern mag — seinem innern Wesen nach nicht sowohl pneumatischen, als psychischen Charakter trägt, der sich in einem gewissen schwärmerischen Wesen[6] kund giebt. Auf eine psychische Unterlage führt offenbar auch die Erzählung

---

[1]) Eus. H. E. V, 3. Irenäus II, 32, 4. Ob Irenäus V, 6, 1 auf die Zeit des Irenäus oder die Zeit der Apostel zu beziehen sei, ist mindestens zweifelhaft; vgl. Ztsch. über die ges. Luth. Theol. und Kirche von Rudelbach und Guericke 1859, I, 55. — [2]) Ritschl a. a. O. S. 509.

[3]) Epiph. Haer. XLVIII, 2. — [4]) H. E. V, 16.

[5]) Vgl. Hesselberg a. a. O. S. 88. — [6]) *ενθουσιαν*.

Tertullians von der Schwester, der bei versammelter Gemeinde — je nachdem die heiligen Schriften gelesen, Psalmen gesungen, Ansprachen gehalten, Gebete entsendet wurden — Stoffe für Gesichte sich darboten", und für wie wunderliche![1] Also ein Vorgang, der an prophetische Gesichte erinnert; aber wie klar und deutlich liegt hier der natürliche Boden vor Augen — so klar und deutlich, dass man fast an eine krankhafte Körperstimmung, wie bei der magnetischen Hellseherei unsrer Tage, mit denken könnte! Auf wesentlich natürlichen Grund scheint auch der Umstand zu deuten, dass die Frauen mit ihrer natürlichen Empfänglichkeit für Zustände der Erregung eine so hervorragende Rolle im Montanismus spielen. Ein Hinweis aber auf die weissagenden Töchter des Philippus,[2] so wie auf die weissagenden Frauen zu Corinth[3] kann diesen Schein schon desshalb nicht ohne Weiteres entkräften, weil dort die Frauen mehr im Hintergrunde, hier im Vordergrunde stehen.[4]

Wenn uns von glaubwürdiger Seite berichtet wird, dass damals auch sonst noch Ueberreste der ächtapostolischen Wundergaben vorhanden waren, wer möchte den montanistischen Kreisen allen Antheil daran schlechthin absprechen? Allein, das steht fest, gewisse ausserordentliche Erscheinungen des specifischen Montanismus, — so weit sie nicht auf Selbsttäuschung oder gar auf pia fraus beruhten — hatten ein ungewöhnliches Mass seelischer Erregtheit in gewisser Erwartung des nahen Weltzusammenbruchs zur natürliehen Quelle: so jedoch, dass in einzelnen Fällen, je nach der sittlichen Beschaffenheit der Person, Göttliches oder Dämonisches sich damit verbinden mochte. Es würde demnach allerdings verfehlt sein, den Charakter des ursprünglich phrygischen Montanismus, nach seinem Formal-Princípe, aus dem Natur-Element der alten phrygischen Religion und der phrygischen Gemüthsart, wie sie sich in den Ekstasen der Cybele- und Bacchus-Priester gezeigt, erklären

---

[1]) De anima 9. —— [2]) Apostelg. 21, 9; vergl. Euseb. H. E. III, 31.

[3]) 1 Cor. XI, 5; vergl. Tert., ad. Marc. V, 8.

[4]) Vergl. Euseb. H. E. V, 17. Tertull. de jejun. c. 1. Hippol. 8, 19; 20, 25.

zu wollen;[1] allein eben so verfehlt würde es sicherlich sein, diese Factoren schlechthin auszuschliessen, denn der Charakter der phrygischen Naturreligion ist anerkanntermassen tief schwärmerisch,[2] und dieser steht jedenfalls mit einer entsprechenden Gemüthsart der Phrygier in innigster Verbindung. Wenn aber der „enthusiastische Gottesdienst" der phrygischen Heiden in der That „der krampfhafte Ausdruck der innern Seelenkämpfe war, die diesen Völkerstamm Kleinasiens bewegten",[3] und wenn dieser, wie natürlich, auf seine seelische Grundlage verstärkend zurückwirkte: wie wäre es auch nur denkbar, dass eine solche allgemeine religiöse Erregbarkeit des phrygischen Volksgeistes[4] in diesem besondern Falle ganz ausser Rechnung bleiben könnte, zumal es sich hier um einen wesentlich natürlichen Vorgang auf seelischem Gebiete handelt?

Auch das Material-Princip des Montanismus — Schärfung der Zucht — findet in jener eschatologischen Stimmung seine Erklärung. Wie sich im Angesicht des nahen Weltendes die religiöse Erregung zu wilder Verzückung gesteigert hatte, so forderte im Angesicht der damit verbundnen Wiederkunft des Herrn das erschreckte Gewissen einen möglichst gründlichen Bruch mit der selbst bald zusammenbrechenden Welt,[5] durch vermehrtes Fasten, durch Ehelosigkeit oder doch Nichteingehen einer zweiten Ehe, durch Selbstpreisgabe an die Verfolger, endlich durch kirchlichen Ausschluss nicht bloss aller Todschläger und zum Götzendienst Rückfälligen, sondern auch aller Hurer und Ehebrecher für immer. Ritschl sagt: „Eine Reaction der sittlichen Strenge war naturgemäss auf die Belebung der eschatologischen Erwartung angewiesen, und dass Propheten auftraten,

[1]) Vgl. Baur, Christenth. der drei ersten Jahrh. S. 224.

[2]) Stuhr, Allgem. Geschichte der Religionsformen der heidn. Völker, II, S. 124 fgg. —— [3]) Schwegler, Der Montanismus u. d. chr. K., S. 79.

[4]) Dieser Charakterzug eignet überhaupt ganz Kleinasien, „der Brücke aus Asien nach Europa". Stuhr a. a. O. II, 129. Daher vielleicht auch später bei Ausbruch einer Christenverfolgung in Cappadocien und Pontus eine ähnliche Erscheinung ohne allen nachweisbaren Zusammenhang mit dem Montanismus. Siehe oben S. 105, Anm. 5.

[5]) Vgl. Baur, Christenthum der drei ersten Jahrh. S. 222.

welche in jenem Sinne redeten, ist desshalb nichts Auffallendes."[1] Diese Worte sind mindestens missverständlich. Genau genommen, liegt die Sache doch wohl so, dass die eschatologische Erwartung die sittliche Strenge ins Leben rief, nicht umgekehrt; und man würde den Montanisten vollends Unrecht thun, wenn man etwa gar ihre Prophetie rein aus der Absicht einer Zuchtschärfung herleiten wollte. Beides — Prophetie und Sittenstrenge — hatten vielmehr ihren gemeinsamen natürlichen Grund in der eschatologischen Stimmung.

Es wird sich nicht läugnen lassen, dass durch den längeren Frieden, durch die zunehmende Vermehrung der Christenheit und durch den wachsenden dogmatischen Streit mit den Gnostikern in manchen Gemeinden ein sichres, laues Wesen eingerissen; die eschotologische Hoffnung — weil Sehnsucht — erkaltet; und dann auch die christliche Zucht erschlafft war. Darin eben fand der Montanismus eine gewisse Berechtigung. Allein die Kirche konnte und durfte weder sein Formal- noch sein Materialprincip anerkennen: jenes nicht, denn es beruhte auf einer Verwechselung menschlicher Erregtheit mit göttlicher Bewegung und gefährdete alle organische Entwickelung der Kirche auf dem Grunde der Schrift; dieses nicht, denn es verwandelte die evangelische Freiheit in ein pietistischpeinliches Gesetzthum, das überdiess zu der Aufgabe der Kirche, alle Völker der Welt in sich aufzunehmen, wenig stimmte. Mit Einem Worte: Der Montanismus verunreinigte durch seinen Anspruch auf Schriftergänzung die christlichen Erkenntnissquellen[2] und verrückte durch ge-

---

[1]) Ritschl a. a. O. S. 510.

[2]) Schon trägt Tertullian kein Bedenken, zum Beweise seiner Behauptung, dass die Seele ein in ihrer Weise körperliches Wesen sei, sich auf die Offenbarung einer montanistischen „Schwester" zu berufen, welcher „ostensa est anima corporaliter, et spiritus videbatur, sed non inanis et vacuae qualitatis, immo quae etiam teneri repromitteret, tenera et lucida et aërii coloris, et forma per omnia humana". De anima 9. Vgl. Hippol. X, 25: ὧν (der montanist. Propheten) τοις λογοις υπερ τα ευαγγελια προσεχοντες πλανωνται.

setzliche Bindung die christliche Heilsordnung.[1] Dazu kommt, dass die montanistische Erwartung des Weltendes innerhalb des lebenden Geschlechts dem stets wachsenden Triebe der Kirche zur Gewinnung eines festen Bodens in der Welt widersprach, sowie auch, dass durch seine Tendenz zu Uebergriffen auf dem Gebiete der Kirchenzucht ein ernstlicher Zusammenstoss mit dem immer mehr zu disciplinarischer Machtvollkommenheit hinstrebenden Episcopate auf die Länge unvermeidlich war.[2]

Es dauerte aber lange, ehe der Montanismus, der zwar nicht wie der Gnosticismus, eine aus heidnischem Samen gezeugte Schmarotzerpflanze, wohl aber ein geiler Nebenschössling am Stamme des Christenthums war, in seinem wahren Wesen vollständig erkannt wurde.

Stellung der Kirche zum Montanismus.

Man hat den ersten Keim einer montanistischen Richtung bereits in dem „Hirten des Hermas“ finden wollen.[3] Allein die Erwartung des Weltendes, als nahe bevorstehend, wird dort so allgemein gehalten, wie sie auch bei einem Justinus Martyr vorkommt;[4] das Anrathen, sich die zweite Ehe zu versagen,[5] ist von gesetzlicher Bindung noch fern; das Fasten, obgleich hochgehalten,[6] hat noch einen wesentlich ethischen Charakter;[7] eine Gereiztheit wider den Clerus liegt bei allem Tadel sittlicher Mängel an Einzelnen nicht vor;[8] und von der ächten Pro-

---

[1]) Vergl. Hesselberg a. a. O. 36, 74.

[2]) Ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia — numerus episcoporum. Tertull. de pudic. c. 21. Vergl. Ritschl a. a. O. 519. 522.

[3]) Dorner a. a. O. 189; Ritschl a. a. O. 529; dazu Kahnis a. a. O. 195.

[4]) Dial. c. T. c. 28. — [5]) Mand. IV, 4. — [6]) Sim. V, 3.

[7]) Sim. V, 1.

[8]) Vgl. z. B. Visio III, 5. Hier stehen neben „οι αποστολοι“ — „επισκοποι και διδασκαλοι, οι πορευθεντες κατα την σεμνην διδασκαλιαν του θεου και επισκοπησαντες και διδαξαντες και διακονησαντες αγνως και σεμνως τοις δουλοις του θεου τον λογον, οι μεν κεκοιμημενοι οι δε ετι οντες“ ganz unbefangen.

phetie wird in ziemlich nüchterner Weise die unächte unterschieden.[1]

Man wird eben nur sagen können: Der „Hirt des Hermas“ zeigt die allgemeine Zeitströmung, auf welcher der Montanismus ruht, besonders stark und deutlich; und bloss etwa der Umstand, dass eine zweite Busse zwar gestattet, die Gestattung aber, im Sinne einer von nun an anzustrebenden Vollkommenheit, auf die Gegenwart beschränkt wird, dürfte sich als ein specifischer Ansatz zum Montanismus betrachten lassen, der eine nunmehrige Vollendung der geistlichen Gestalt der Kirche[2] auf disciplinarischem Wege erzielte.[3]

Zu solcher disciplinarischen Strenge, die von einer „zweiten Busse“ nicht recht wissen will, scheint unsre Periode auch sonst geneigt zu haben. D i o n y s i u s von Corinth hielt es wenigstens für angemessen, die pontischen Gemeinden ausdrücklich dahin zu ermahnen, sie möchten „Diejenigen, die von irgend einem Fall, oder häretischen Irrthum umkehrten, wiederaufnehmen.“[4] Und das nicht allein. Hier und da mochte man auch nicht übel Lust haben, die Seelen in Bezug auf „Ehe und Keuschheit“ gesetzlich zu binden:[5] denn eben derselbe Dionysius forderte den sonst rechtgläubigen P i n y t u s, Bischof der Knossier zu Creta, auf, den Brüdern in dieser Beziehung „keine schwere Last mit Gewalt aufzulegen.“[6] Noch weiter. Es finden sich

---

[1]) Mand. XI; vgl. Eus. H. E. V, 16. „*τους οχλους ταραττοντι* (dem Montanus nämlich) *αχθομενοι επετιμων και λαλειν εκωλυον· μεμνημενοι της του κυριου δ ι α σ τ ο λ η ς τε και απειλης προς το φυλαττεσθαι την των ψευδοπροφητων εγρηγοροτως παρουσιαν.*“

[2]) Vgl. Hesselberg a. a. O. S. 70.

[3]) Wenn Tertullian (De pudic. c. 20) den „Hirten“ verächtlich einen pastor moechorum (vgl. c. 10) nennt und ihn völlig desavouirt, so folgt daraus nicht, dass beide schlechthin nichts gemein haben. Sie unterscheiden sich im Punkte der „Keuschheit“ nur dem G r a d e nach. Auch Tertullian weiss noch von einem h ö h e r e n Grade, den der Paraklet fordern könnte: tota et sola virginitas. De monogam. 3; vgl. Hesselberg a. a. O. S. 88.

[4]) Eus. H. E. IV. 23.

[5]) Wie Montanus; s. Eus. H. E. V, 18: „*ο δ ι δ α ξ α ς λυσεις γαμων.*“

[6]) Eus. H. E. IV, 23.

selbst Spuren eines starr gesetzlichen Fastens[7] zu jener Zeit. So glaubte zu Lugdunum einer der eingekerkerten Christen, Alkibiades, der „stets eine sehr strenge Lebensweise geführt hatte“, nur Brot und Wasser geniessen zu dürfen.[2] Eusebius selbst scheint diesen Zug sich als montanistisch gedacht zu haben; denn unmittelbar darauf berichtet er, dass damals zuerst Montanus und seine Genossen ihre Lehre „vom Weissagen“ allgemein verbreiteten.

So hatte denn die montanistische Spannung sicherlich schon vor der Zeit, wo Irenäus seine kirchliche Wirksamkeit begann, ihren Anfang genommen; aber eben an der Schwelle des Irenäischen Zeitalters, wo in dem gewaltigen Kampfe mit dem Heidenthum die Kirche sich über ihre fernere Stellung zur Welt schlüssig zu machen hatte,[3] fing sie an eine allgemeinere Bedeutung zu gewinnen. Nicht bloss, dass die Christen in Gallien ihre und ihrer Märtyrer Privatmeinung über diese Erscheinung nach „Asien und Phrygien“ hinausschrieben; sie verwandten sich auch, indem sie den Irenäus selbst nach Rom schickten, bei dem dortigen Bischof Eleutherus „wegen des Friedens der Gemeinden“.[4]

Und was war damals die eigentliche brennende Frage? Gewiss nicht die chiliastisch-eschatologische Grundlage des Montanismus. Auch ein Justin erwartete ja ein baldiges Ende dieser Weltordnung[5] und am Schlusse derselben ein tausendjähriges Reich, wenn auch nicht mit den montanistischen Besonderheiten; und die Gemeinden zu Lugdunum und Vienna sahen in den über sie gekommenen Trübsalen seitens der Heiden ein Vorspiel des nahenden Antichrists. Ein ernstlicher Zusammenstoss aber zwischen dem neuen Prophetenthum als solchem und dem Bischofthum als solchem war damals wohl noch nicht einge-

---

1) Wie bei Montan. Siehe Eus. H. E. V, 18: ο νηστειας νομοθετησας. — 2) Eus. H. E. V, 3. — 3) Vgl. Hesselberg a. a. O. 73.
4) Eus. H. E. V, 3. 4. — 5) Dialogus c. 28.

treten, obschon, — das brachte die Natur der Sache mit — persönliche Reibungen zwischen den Bischöfen, die den Geist dieser neuen Propheten zu „prüfen“ für ihre Pflicht hielten, und diesen Propheten selbst, die sich ihren Geist in keiner Weise wollten „dämpfen“ lassen, von allem Anfang an nicht fehlten.[1] So konnte denn auch ihre Stellung im kirchlichen Organismus noch nicht in Frage kommen. Näher schon lag bei der damaligen Stimmung der Zeit die Frage über Fasten, Ehe, vor allem über die Wiederaufnahme Gefallener; und es ist wohl kaum von ungefähr, dass Eusebius unmittelbar vor dem Kapitel, in welchem er des Montanismus zum ersten Male gedenkt, der Milde der Lugdunensischen Märtyrer, die sich der Gefallenen mit mütterlichem Herzen angenommen, ein ganzes Kapitel widmet. Darauf hauptsächlich mochte sich auch das Schreiben der gallischen Gemeinden beziehen. Die andre Frage aber, in welchem Lichte man die neue Prophetie der Montanisten zu betrachten habe, konnte nicht ausbleiben: denn Jeder, der mit den disciplinarischen Machtsprüchen derselben nicht stimmte, frug natürlich ohne Weiteres nach ihrer Berechtigung. Sie musste im Gegentheil sehr bald die eigentliche b r e n n e n d e Frage werden, wie denn auch Miltiades unter Commodus „περι του μη δειν προφητην εν εκστασει λαλειν“[2] schrieb. Auf die Centralität dieser Frage scheint der Bericht des Eusebius, der bloss von dem „προφητευειν“ redet, zu deuten.[3] Es lag auch in der Natur der Sache, dass gerade dieser Punkt der eigentliche Angelpunkt des Streites wurde — und b l i e b;[4] denn war einmal die montanistische Prophetie als ächt zugegeben, so war damit der ganze Montanismus anerkannt.

Man war übrigens durchaus nicht abgeneigt, die montanistische Prophetie, die sich auf ihrem weiteren Zuge durch die

[1]) Eus. H. E. V, 16. 19. — [2]) Eus. H. E. V, 17.
[3]) Eus. H. E. V, 3.
[4]) Vgl. Tert. adv. Marc. IV, 22; Schwegler a. a. O. S. 227.

christliche Kirche bedeutend ernüchtern möchte,[1] anzuerkennen. Dazu wirkte nicht bloss ihr grosser Ernst in sehr ernster Zeit; Eusebius nennt noch einen anderen Factor: „Sehr viele andere Wunderwirkungen der göttlichen Gnadengabe, die damals noch in verschiedenen Gemeinden auftraten, brachten Viele zu dem Glauben, dass jene ebenfalls weissagten."[2] So wird auch in dem Berichte der gallischen Gemeinden selbst der phrygische Arzt Alexander, der seit Jahren in Gallien lebte, als „nicht untheilhaft apostolischen Charismas" genannt. Irenäus aber — obgleich nicht Montanist im Sinne eines Partheigängers[3] — eifert gegen Alle, welche „die prophetischen Gnadengaben aus der Kirche hinaustreiben".[4] Nicht unwahrscheinlich, dass Melito in Sardes, von dem Polycrates bei Eusebius[5] sagt, „er habe als ein Unverehelichter alles im heiligen Geiste gehandelt", und dem Tertullian das Zeugniss giebt, er sei von den Meisten der Katholiken als Prophet geachtet worden,[6] eine ähnliche Stellung einnahm.[7]

Es kam nun bloss auf zweierlei an: erstens, das Wesen der Prophetie fest zu stellen; und zweitens danach den Charakter der montanistischen Prophetie zu bemessen, die sich selbst als „Ekstase" („amentia") d. i. Bewusstlosigkeit fasste. Ueber das Wesen der Prophetie aber war man sich keineswegs klar, und auch der Begriff der Ekstase unterlag verschiedenartiger Fassung.[8] Athenagoras z. B. redet von einer *εκστασις των λογισμων* in den Propheten;[9] aber nun entsteht die Frage, ob er dabei an ein schlechthiniges oder beziehentliches Zurücktreten des Bewusstseins, an ein Aufhören bloss des äussern Weltbewusstseins oder auch des innersten Selbstbewusstseins denkt.[10] Sein Bild von der Flöte und dem Flötenspieler ist eben bloss ein Bild und

[1]) Hesselberg a. a. O. S. 71. — [2]) Eus. H. E. V, 3.

[3]) Vergl. Tertull. adv. Valent. c. 5. und dazu Neander, Antign., S. 183—184, Anm. 3. — [4]) III, 11, 9. — [5]) Eus. H. E. V, 24.

[6]) Hieronym. de vir. ill. c. 24.

[7]) Siehe Piper in „Theol. St. u. K." 1838, I, S. 90.

[8]) Epiph. XLVIII: *εκστασις κατα διαφορας πολλας εχει τον τροπον.*

[9]) Supplic. c. 9.

[10]) Epiphanius z. B. leugnet eine *εκστασις λογισμων* bei den Propheten und erinnert dabei an Act. 10, 11; aber er nimmt hier den Ausdruck offen-

darf nicht gepresst werden, — so wenig wie das Bild von der Leyer und dem Plectrum, das auf beiden Seiten, auf kirchlicher und auf montanistischer, gebraucht wird.[1] Es sieht, wenn man den Zusammenhang berücksichtigt,[2] ganz danach aus, als sollte nur die Ausschliessung alles und jedes menschlichen Irrthums kräftigst markirt werden. Zur Verwirrung der Begriffe musste weiter beitragen die Möglichkeit, die Prophetie bald enger, bald weiter zu fassen: in welchem letzteren Falle dann auch die „Vision“ und das „Zungenreden“ dazu gerechnet werden konnte — beides Erscheinungen, bei welchen das Bewusstsein auch nach biblischer Anschauung als mehr oder minder zurücktretend zu denken ist. So ist es denn auch keineswegs vollkommen klar, wie weit oder wie wie eng die Begriffe der Prophetie und der Ekstase zu nehmen sind, wenn man dem Montanismus ein „*μη δειν προφητην εν εκστασει λαλειν*“ zurief.[3] Ein Gleiches gilt, wenn Tertullian[4] zur Vertheidigung des Montanismus in Bezug auf Luc. 9, 33 bemerkt: „In welcher Weise war er nicht wissend? Aus einfachem Irrthum, oder aus dem Grunde, den wir in Sachen der neuen Prophetie vertheidigen, dass nämlich der Gnade die Ekstase, d. h. die Bewusstlosigkeit[5] zukomme? Denn der Mensch, der im Geiste steht,[6] besonders wenn er die Herrlichkeit Gottes schaut, oder wenn durch ihn Gott spricht, muss das Bewusstsein nothwendig verlieren, da er ja von der Kraft Gottes überschattet wird.“ Tertullian setzt hinzu: „Diess ist nun die Frage zwischen uns und den Psychikern (d. i. den Kirchlichen).“ Das ist aber schwerlich durchaus zutreffend.

---

bar absolut (48, 7). Athenagoras dagegen will vielleicht mit diesem Ausdruck nur das Vorhandensein der gewöhnlichen Bewusstseinsform ausgeschlossen haben.

[1]) Cohortatio ad Gent. c. 8. Epiphanius XLVIII, 4.

[2]) Namentlich Cohortatio ad Gent. c. 8: „*Ουτε γαρ φυσει ουτε ανθρωπινη εννοια ουτω μεγαλα και θεια γινωσκειν ανθρωποις δυνατον* u. s. w.“ Vergl. auch Athenagoras c. 9: „*ει μεν ουν ταις τοιαυταις εννοιαις απηρκουμεθα, ανθρωπικον αν τις ειναι τον καθ ημας ενομισε λογον* u. s. w.“ —— [3]) Eus. V, 17.

[4]) Tert. adv. Marcionem IV, 22. —— [5]) amentia.

[6]) in spiritu homo constitutus.

Mochten auch Einige an der Ekstase schlechthin Anstoss nehmen; Andre stiessen sich wohl nur an dem besondern Charakter derselben[1] — der „Schwärmerei“[2] oder „Raserei“,[3] die hie und da in einem wilden Gebahren zu Tage treten mochte.[4] Daher denn die jedenfalls tadelnde Bezeichnung solcher *εκστασις* mit *παρεκστηναι* und *παρεκστασις*.[5]

Ritschl behauptet, dass die prophetischen Reden des Montanus und seiner Anhängerinnen „logisch und akustisch“ verständlich waren, und schliesst daraus, dass die „sie begleitende Theorie von einer Ekstase“ (im Sinne einer „amentia“) überhaupt auf „Selbsttäuschung und auf mangelhafter Beobachtung beruhte“.[6] Dieser Schluss ist unrichtig, denn selbst bei dem magnetischen Hellsehen der Jetztzeit kommen trotz einer gewissen „amentia“ doch „logisch und akustisch verständliche“ Reden zu Tage. Der Vordersatz aber ist, in dieser Allgemeinheit, eine petitio principii — selbst abgesehen von den oben angezognen Aussagen des unbekannten Berichterstatters bei Eusebius, die allerdings ein vollkommen sichres Ergebniss nicht liefern.[7] Wahr ist es, es wird nie gesagt, dass die uns überlieferten prophetischen Aussprüche des Montanus und seiner Anhängerinnen erst auf dem Wege der Auslegung eine verständliche Form gewannen; allein wer möchte auf dieser partiellen und dazu negativen Grundlage

---

[1]) *τουτον δε τον τροπον ουτε τινα των κατα την παλαιαν ουτε των κατα την καινην πνευματοφορηθεντα προφητην δειξαι δυνησονται.*

[2]) *ενθουσιαν*, Euseb. H. E. V, 16.

[3]) *μανια ψυχης*, Eus. H. E. V, 17.

[4]) Vergl. Philippi, Kirchl. Glaubenslehre, I, 169—170.

[5]) Eus. H. E. V, 16. 17. — [6]) A. a. O. S. 475—476.

[7]) Rufin übersetzt zwar: „proloqui coepisse nova quaedam et diversa ab his quae ex successione majorum etc.“; näher aber liegt es jedenfalls mit „*και ξενοφωνειν*“ (bei vorhergehendem: „*τε λαλειν*“) nicht einen fremdartigen Inhalt („sonderbare Dinge“), sondern eine fremdartige Form („fremdartige Töne“) bezeichnet zu finden — und eben so dann wohl auch in dem spätern *αλλοτριοτροπως*: woraus folgen würde, dass M. und „seine Weiber“ zwischenein auch unverständliche Töne von sich gaben. Ritschl selbst scheint *ξενοφωνειν* auf die Form zu beziehen (S. 474); er zieht aber — ohne zwingenden Grund — die berichtete Thatsache selbst in Zweifel.

einen für alle Fälle sichern Schluss bauen! Wahr ist es ferner, Tertullian nimmt Adam und Petrus „in Bezug auf verständig ausgeprägte Reden derselben“ [1] als Propheten im Sinne des Montanismus in Anspruch; allein eine ausdrückliche Bezugnahme auf eine solche Form der betreffenden Aeusserungen liegt nicht vor, — und wer will behaupten, dass die von ihm angezognen Parallelen des A. und N. Testaments in jeder Beziehung völlig deckend seien?

Wie dem auch sei. Der Hauptunterschied zwischen den ächt apostolischen und den specifisch montanistischen „Gnadengaben“ im Allgemeinen bestand sicherlich darin, dass jene rein pneumatischer, diese vorwiegend psychischer Art waren. Diesen Unterschied mochte man noch mehr fühlen, als erkennen, und daher wohl hauptsächlich die theils milde, theils unentschiedne Stellung auch sehr rechtgläubiger Christen zum Montanismus, — zumal aus der Ferne her, und in einer Zeit, wo dieser selbst, in der Bildung begriffen, sein innerstes Wesen noch nicht herausgekehrt hatte, und die montanistischen Weissagungen noch nicht von der Geschichte als Lügnerinnen an den Pranger gestellt waren. [2] Dass aber die Kirche bereits in jenen Anfangszeiten eine Ahnung von der Grösse der Gefahr hatte, die ihr vom Montanismus drohte, beweist schon der Umstand, dass sehr bald „die Gläubigen in Asien vielmals und an vielen Orten“ des Montanismus wegen zusammentraten [3] — die ersten Synoden, von denen wir wissen.

War der Gnosticismus an der Schwelle des Irenäischen Zeitalters noch immer eine offne Wunde, so war der Montanismus bereits eine offne Frage. Wenn wir sie in den Schriften des Irenäus wider die Häresen nur angestreift sehen, so dürfen wir nicht vergessen, dass damals die Montanisten noch nicht für Häretiker galten. Die montanistische Frage war zur Zeit noch eine rein innerkirchliche.

---

[1]) Genes. 2, 21—25; Evang. Luc. 9, 33.

[2]) Vergl. Euseb, H. E. V, 16. — [3]) Eben daselbst.

VIII. Stand der innerkirchlichen Gesammt-Entwicklung.

Die christlichen Erkenntnissquellen.

Das mündliche Wort vornehmlich hat die Kirche gepflanzt. Natürlich; denn sollte die Welt — namentlich die heidnische, wo jede geschichtliche Anknüpfung an die heiligen Schriften des A. Bundes fehlte[1] — das Zeugniss einer Gemeinschaft, die, auf jüngst erlebte wunderbare Thatsachen hin, eben erst ins Leben getreten war, von dem Weltheiland willig annehmen, so bedurfte sie vor allem des persönlichen Eindrucks ihrer Zeugen. Nicht so jedoch, als wenn das schriftliche Wort gar keinen Theil gehabt an der Pflanzung der Kirche. Wo durch unmittelbar persönliche Einwirkung der Grund einmal gelegt war, da konnte dann auch das schriftliche Wort als Ersatz eintreten. In diesem Sinne berichtet Eusebius der Ueberlieferung zufolge: von sämmtlichen Jüngern des Herrn seien nur Matthäus und Johannes — und auch diese nur von den Umständen gedrungen — an eine schriftliche Abfassung der evangelischen Geschichte gegangen; und zwar habe Matthäus sich zum Schreiben entschlossen, erst als er von den Hebräern, denen er bisher gepredigt, hinweg zu Andern gehen, und nun „das, was Jenen, von denen er schied, an persönlicher Gegenwart abgehn würde, durch die Schrift er-

---

[1]) Irenäus IV, 24, 1. „Paulus, gentium apostolus quum esset: Plus eis, inquit, omnibus laboravi. Illis enim facilis catechisatio fuit, videlicet quum ex Scripturis haberent ostensiones.“ Cfr. Orig. c. Cels. II, 61: *η του ευαγγελιου αρχη των ιουδαικων γραμματων ηρτηται.*

setzen wollte."[1] Es wird uns daher nicht so gar befremden, wenn wir Irenäus auf einen Augenblick sogar an die Möglichkeit denken sehen, dass die Apostel etwas Schriftliches gar nicht hinterlassen hätten.[2] Auch Paulus legt das Hauptgewicht auf seine mündliche Predigt, die er durch seine Briefe nur weiterführen und gegen Missdeutung sicher stellen möchte.[3] Im Uebrigen aber beansprucht er für das geschriebene wie für das gesprochne Wort das gleiche Ansehen.[4]

Dieselbe Anschauung ging in der ersten Zeit nach den Aposteln fort. So erinnert Polycarp die Philipper an Paulum, der bei ihnen „gegenwärtig vor den damals Lebenden sorgfältig und sicher das Wort der Wahrheit lehrte" — und der auch „abwesend ihnen Briefe schrieb," in die sie nur „hineinzuschauen" brauchten, um „eingebauet zu werden in den ihnen vorgegebnen Glauben".[5] Man stellte eben das mündliche und das schriftliche Wort der kirchestiftenden Apostel in unbefangenster Weise neben einander, legte aber den Hauptton auf die mündliche Predigt, indem es damals, wie Irenäus von der Zeit des römischen Clemens berichtet, noch „viele von den Aposteln selbst Unterrichtete" gab,[6] die apostolischen Schriften aber als allgemein beglaubigt in einem geschlossnen Kanon nicht vorlagen. Irenäus sagt von Clemens selbst, dem römischen Bischof, er habe noch die heiligen Apostel gesehen und gesprochen, und es habe in seinen Ohren noch gehallt die Predigt der Apostel und er habe vor seinen Augen noch gehabt die Ueberlieferung derselben. Offenbar ist hier hauptsächlich von der mündlichen Ueberlieferung die Rede. Clemens hörte und sah gleichsam die Apostel noch sprechen; und als durch ihn die römische Gemeinde an die corinthische schrieb, da konnte sie an „die erst jüngst von den Aposteln überkommene Ueberlieferung" erinnern.[7] In demselben Maasse aber, als die Zeit-Lücke zwischen den Aposteln und dem lebenden Geschlechte grösser wurde, musste auch die Werthlegung auf das geschriebene Wort wachsen. Das lag in der Natur der Sache.

---

1) Eus. H. E. III, 24. — 2) Iren. III, 4, 1.
3) 1 Thess. 4, 1—2; 2 Thess. 2, 5. — 4) 2 Thess. 2, 15. — 5) c. 3.
6) Iren. III, 3, 3. — 7) Ebendaselbst.

Eine besondere Werthlegung auf das geschriebne Wort begegnet uns zuerst in dem Briefe des **Ignatius** an die Philadelpher.[1] Dort werden Christen erwähnt, welche die Urkunden[2] des apostolischen Worts betonen, und sich nicht eher zufrieden geben, als bis man ihnen ein „es steht geschrieben" — nachgewiesen. Wenn aber Ignatius dagegen sagt: „Mein Archiv (?) ist Christus; meine unberührten Urkunden sind sein Kreuz, und sein Tod und seine Auferstehung und der Glaube durch ihn", so hat man daraus nicht nothwendig auf eine Polemik gegen das neutestamentliche Schriftwort im Gegensatz zur mündlichen Ueberlieferung zu schliessen; vielmehr scheinen die Worte vor einem rein historischen Glauben an Christum im Gegensatz zu einer persönlich lebendigen Erfassung des historischen Christus zu warnen.[3] Stellt doch der Verfasser selbst die Evangelien mit den prophetischen Schriften in Eine Reihe,[4] ja hebt sie ausdrücklich hervor,[5] und sieht in ihnen den Herrn, dessen Leiden und Auferstehung sie darlegen, gleichsam verleiblicht.[6] Es lässt sich daher nur sagen, dass bei Ignatius eine rechte Erkenntniss des eigenthümlichen Werths, der dem geschriebenen apostolischen Worte eignet, nicht hervortritt.

Auch **Papias**, der bei Eusebius sagt, er halte dafür, dass ihm Bücher nicht so viel nützen, als das lebendige und haftende Wort,[7] darf nicht als ein Solcher betrachtet werden, der für das apostolische Wort im Gegensatz zur apostolischen Schrift irgend wie polemisire. Es ist schon sonst nachgewiesen, dass dem ganzen Zusammenhang zufolge jene „Bücher" nicht von

---

1) c. 8

2) Die Lesart *ἀρχαῖα* (beziehentlich *ἀρχαίοις*) in der Fassung von „alttestamentlichen (speciell: prophetischen) Schriften" (so dass dann „*ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* nicht Apposition zu *ἐν τοῖς ἀρχαίοις* wäre, sondern, mit *οὐ πιστεύω* verbunden, vielmehr einen Gegensatz dazu bildete) empfiehlt sich auf den ersten Anblick. Allein der spätere Zusatz „*ἄθικτα*" spricht mehr für *ἀρχεῖα* (bezieh. *ἀρχείοις*) — man müsste denn *ἀρχαῖα* in etwa demselben Sinne („Urkunden") nehmen.

3) Dorner, Lehre von der Pers. Ch. I, 158; Kahnis, Lehre v. h. G. I, 189 u. 213. — 4) Ad. Smyr. c. 7. — 5) *ἐξαιρέτως*.

6) Ad Philad. c. 5. — 7) H. E. III, 39.

überkommenen Schriften der Apostel, sondern vielmehr von zeitgenössischen Schriften über die Apostel zu verstehen seien.[1] Indess ein rechtes Verständniss für die specifische Bedeutung der apostolischen Schrift hatte er wohl auch kaum.

Erst bei Irenäus sehen wir ein eigentliches Bewusstsein um die Wichtigkeit schriftlicher Aufzeichnung auftauchen. Er sagt: „Durch die Apostel kam zu uns das Evangelium, das sie damals verkündigten, darauf aber nach Gottes Willen uns in Schriften überlieferten, indem es Fundament und Säule unsres Glaubens sein sollte."[2] Denn obschon allerdings die Schlussworte „sowohl auf das mündliche als auf das schriftliche Evangelium" gehn,[3] so sieht Irenäus doch die Aufzeichnung desselben ausdrücklich als unter göttlicher Leitung geschehen an, — offenbar in dem Sinne, dass dadurch eine noch grössere Sicherheit und Festigkeit erzielt würde, da ja der hierbei thätige Wille Gottes sich nicht als blosse Willkür denken lässt. Es kann daher der bald nachher folgenden Frage des Irenäus: „Wie aber, wenn uns die Apostel etwas Schriftliches gar nicht hinterlassen hätten?"[4] eine Geringschätzung des geschriebenen Wortes in keiner Weise zu Grunde liegen, und das um so weniger, als er die Gnostiker auch aus den neutestamentlichen Schriften — und zwar aus sämmtlichen ihm bekannten — ausführlichst zu widerlegen für gut findet. So namentlich im dritten, vierten und fünften Buche seiner Schrift gegen die Häresen.

Obschon wir aber erst bei Irenäus ein bestimmteres Bewusstsein um die specifische Bedeutung apostolischer Schrift finden, so sehen wir doch schon bei Justin die schriftlichen Aufzeichnungen der Apostel[5] thatsächlich als Quelle der christlichen Heilserkenntniss auftreten. Es lässt sich daraus freilich nicht folgern, dass

---

1) Kahnis a. a. O. S. 216. — 2) III, 1, 1.

3) Kahnis a. a. O. S. 279, Anm. 1. — 4) III, 4, I.

5) *Εν τοις απομνημονευμασι των αποστολων γεγραπται.* Dial. c. T. c. 103. — *Εν τοις απομνημονευμασιν, α φημι υπο των αποστολων αυτου και των εκεινοις παρακολουθησαντων συντεταχθαι.* Ebendas. — *ως οι απομνημονευσαντες παντα τα περι του σωτηρος ημων Ιησου Χριστου εδιδαξαν, οις επιστευσαμεν κ. τ. λ.* Apol. I, c. 33.

zu seiner Zeit allgemein — oder auch nur in seinen eignen Augen — das Schriftwort schon im Vordergrunde stand; eben so wenig aus dem Umstande, dass Celsus in seiner Polemik gegen das Christenthum nur die Schriften der Christen in Anspruch nimmt. War es doch für den Apologeten des Christenthums keineswegs nahe gelegt, für den Polemiker gegen dasselbe aber sogar unpraktisch, sich auf die mündliche Ueberlieferung der Christen zu berufen.[1] Das jedoch folgt jedenfalls daraus, dass das neutestamentliche Schriftwort um Mitte des zweiten Jahrhunderts bereits eine bedeutende Rolle spielte.

Mit der Ahnung von der Wichtigkeit des geschriebnen Worts für den Bestand der Kirche war der Trieb zur Bildung des neutestamentlichen Kanons von selbst gegeben. Dazu half schon der blosse Umstand mit, dass die „Schriften der Propheten" in den sonntäglichen Gottesdiensten mit verlesen wurden, wie uns Justin berichtet.[2] Dieser stete Gebrauch der alttestamentlichen Schriften, die in einem abgeschlossnen Kanon vorlagen, legte natürlich den Gedanken nahe, auch die neutestamentlichen Schriften kanonisch zu fixiren. Noch mehr. Ignatius will die Propheten eben desshalb geliebt wissen, „weil sie auch selbst auf das Evangelium hin predigen, auf Ihn hoffen und Ihn erwarten";[3] und Justin stützt seinen Hauptbeweis für die Göttlichkeit der neutestamentlichen Offenbarung gradezu auf die alttestamentliche Weissagung, die ja im N. Testament erfüllt vorliegt.[4] Da war es wohl natürlich, neben den Schriften der „Weissagung" auch die

---

1) Vergl. Kahnis a a. O. S. 218.

2) Apol. I, c. 67: *Και τη του ηλιου λεγομενη ημερα παντων κατα πολεις η αγρους μενοντων επι το αυτο συνελευσις γινεται, και τα απομνημονευματα των αποστολων η τα συγγραμματα των προφητων αναγινωσκεται, μεχρις εγχωρει.*

3) Ad Philad. c. 5: *Και τους προφητας δε αγαπωμεν, δια το και αυτους εις το ευαγγελιον κατηγγελκεναι, και εις αυτον ελπιζειν, και αυτον αναμενειν.*

4) Apol. I, c. 12. 30. 33. 52; Martyrium Sanctorum Justini etc. bei Otto, Corp. Apol. Vol. III. Tom. II, S. 267. Vergl. auch Just. Dial. c. T. c. 7.

Schriften der „Erfüllung" in einen authentischen Kanon zu sammeln, besonders die vier Evangelien, die auch schon zu Justins Zeit, ausser den Schriften der Propheten, allsonntäglich verlesen wurden.

Eusebius erzählt, dass Melito von Sardes, auf Verlangen des Onesimus, sich bei den Juden Palästina's nach Zahl und Ordnung der alttestamentlichen Schriften genau erkundigt habe. Diess geschah, weil „die Christen im Streite mit den Juden auf den Unterschied zwischen dem hebräischen Kanon und der griechischen Uebersetzung aufmerksam geworden waren."[1] Es konnte nicht fehlen, dass die kritische Forschung nach den beglaubigten Büchern des A. Bundes einen Einfluss übte auch auf die Sichtung der Schriften, die sich für Urkunden der neutestamentlichen Geschichte ausgaben. Zu einer solchen Sichtung drängten übrigens auch die Gnostiker mit ihren, der neutestamentlichen Geschichte ins Angesicht schlagenden, willkürlich unter- und vorgeschobenen Autoritäten.

Das ächte Princip der Kanonicität ist offenbar: apostolische Abfassung oder doch Sanction; denn nur die Apostel — und sie ohne alle Einschränkung — hat der Herr zu Trägern seiner Offenbarung verordnet. Dieses Princip spricht erst Irenäus mit einer gewissen Ausdrücklichkeit aus: „Von den Aposteln hat die Kirche den einzigen wahren und lebendigmachenden Glauben empfangen . . . . . Denn seinen Aposteln — „„der zwölfsäuligen Veste der Kirche""[2] — hat er die Macht des Evangeliums gegeben; durch welche wir die Wahrheit, d. i. die Lehre des Sohnes Gottes, erkannt haben; zu denen auch der Herr gesagt hat: Wer euch höret, der höret mich, und wer euch verachtetet, der verachtet mich und den, der mich gesandt hat. — Nicht nämlich durch Andre haben wir die Ordnung unsres Heils erkannt, als durch Die, durch welche das Evangelium zu uns gelangt ist; welches sie damals mündlich predigten, nachher aber durch Gottes Willen uns in Schriften hinterliessen, indem es Grund-

---

1) Keil, Lehrbuch der hist. krit. Einl. in die Schr. d. A. T., § 216.
2) IV, 21, 3.

lage und Säule unsres Glaubens sein sollte.[1] Also: nur was (unmittelbar oder mittelbar) apostolischen Ursprungs ist, kann kanonische Geltung ansprechen, alles aber, was nachweislich irgendwie von einem Apostel stammt, muss als kanonisch gelten: denn „die Apostel, als Jünger der Wahrheit, stehen ausserhalb aller Lüge, dieweil die Lüge mit der Wahrheit keine Gemeinschaft hat, wie die Finsterniss auch keine Gemeinschaft hat mit dem Lichte, sondern die Anwesenheit des Einen schliesst das Andre aus“.[2] Weil aber Irenäus auch mit dem erstern Satze: „Nur was apostolischen Ursprungs ist, kann kanonische Geltung ansprechen“, vollen Ernst macht, so setzt er dem Marcus und Lucas, dafern sie als heilige Autoren in Betracht kommen, stets das apostolische Siegel bei, bemerkend, dass sie „Schüler und Begleiter der Apostel“, und also von diesen selbst beglaubigt waren.[3] Wenn er auch den Pastor Hermä einfach als „die Schrift“ citirt,[4] so beweist das eben nur, dass ihm auch dieser als ein Apostelschüler gilt, ähnlich wie dem Origenes, der ihn für den Römer 16, 14 Genannten hält.

Nicht unwahrscheinlich, dass schon bei Justinus Martyr dieser Grundsatz anklingt, wenn es im Gespräche mit Trypho bei Gelegenheit eines Citats aus dem Evangelio Lucä und Matthäi heisst: „In den Aufzeichnungen, von denen ich sage, dass sie von seinen Aposteln und ihren Schülern verfasst sind“: denn bei dem Zusatze „und ihren Schülern“ liegt doch am Ende der Gedanke im Hintergrunde, dass nur das, was seinen Zusammenhang mit den Aposteln nachweisen kann, auf Geltung Anspruch habe.[5]

---

[1]) III Praef. u. c. 1. — [2]) III, 5, 1. — [3]) III, 1, 1. 10, 1 u. 6. 14, 1.

[4]) Irenäus IV, 20, 2. Euseb. H. E. V, 8.

[5]) Dial. c. T. c. 103. Vergl. damit Tertull. adv. Marc. 2: Constituimus imprimis Evangelicum instrumentum apostolos auctores habere, quibus hoc munus evangelii promulgandi ab ipso domino sit impositum. Si et apostolicos, non tamen solos, sed cum apostolis et post apostolos, quoniam praedicatio discipulorum suspecta fieri posset de gloriae studio, si non adsistat illi auctoritas magistrorum, immo Christi, quae magistros apostolos fecit. Denique nobis fidem ex apostolis Joannes et Matthaeus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant. Vgl. auch Clem. Rom. c. 47: *αποστολοις μεμαρτυρημενοις και ανδρι δεδοκιμασμενω* (es ist von Apollos die Rede) *παρ αυτοις*.

Es versteht sich von selbst, dass Ansätze zu einem Bewusstsein von der ausschliesslichen Autorität der Apostel auch schon bei frühern kirchlichen Schriftstellern vorkommen,[1] wenn auch nicht in ausdrücklicher Beziehung zu den von ihnen hinterlassenen Schriften.

Was nun den neutestamentlichen Kanon selbst anlangt, so finden sich bereits bei Irenäus sichre Spuren von sämmtlichen Büchern, wie sie Athanasius[2] aufzählt, und wie wir sie noch im Kanon haben, — mit Ausnahme allein des Hebräerbriefes, des Briefes Pauli an den Philemon, des Briefes Judä, des zweiten Briefes Petri und des dritten Johannis. Am meisten hervor treten bei ihm die Evangelien, in deren Vierzahl er eine so tiefe Bedeutung und eine so ausgemachte göttliche Fügung sieht, dass ihm ein Mehr oder Minder gradezu undenkbar ist.[3] Auch Justinus Martyr scheint bereits die Evangelien in ihrer gegenwärtigen Vierzahl vor sich gehabt zu haben. Dazu stimmt die Bezeichnung derselben „als Aufzeichnungen von Aposteln und ihren Schülern“ vortrefflich: denn die vier Evangelien sind ja allerdings Schriften von Aposteln (Matthäus und Johannes) — und von Aposteljüngern (Marcus und Lucas), und zwar nicht von bloss einem Apostel und einem Aposteljünger.[4] Darauf scheint ferner, und zwar noch bestimmter, der Umstand zu führen, dass Justins Schüler, Tatian, aus den vorhandenen Evangelien ein „*δια τεσσαρων*“ machte, — wohl eine Art Harmonie der vier Evangelien;[5] denn daraus geht hervor, dass zu seiner Zeit die Vierzahl der Evangelien im Allgemeinen bereits fest stand. —

Neben den Evangelien, die Leben und Lehre des Herrn darstellen, betont Irenäus zumeist die Apostelgeschichte, als die hauptsächlich von dem grossen Apostel erzählt, der den Namen des Herrn vor den Heiden tragen sollte, so wie „von den Thaten und der Lehre der Apostel“ überhaupt. Ja ein solches Gewicht

---

[1]) Vgl. besonders Clemens Rom. c. 44. 47. Ignat. ad Philad. c. 5. 9; ad Rom. c. 4. Polyc. ad Phil. c. 6.

[2]) Sämmtliche Werke der K. V. Kempten, 1837. Bd. 17, S. 239—240.

[3]) III, 11, 8. —— [4]) Vgl. Semisch, Die apost. Denkw., S. 81.

[5]) Eus. H. E. IV, 29. Vgl. Daniel, Tatian der Apologet, S. 108.

legt er auf die auch von den damaligen „Negativen“ stark angefochtene Schrift, als auf das Haupt-Bollwerk der apostolischen Geschichte, dass er die Vermuthung aufstellt, es möchte Lucas unter göttlicher Leitung grade desshalb das ausführlichste Evangelium geschrieben haben, damit man seinem „nachfolgenden Zeugniss von der Apostel Thun und Lehren“ sich desto williger hingäbe und „die Regel der Wahrheit unverfälscht behaltend, selig würde.“[1] Um so befremdlicher kann es auf den ersten Anblick erscheinen, dass bei Justin nicht einmal der Name des Apostels Paulus vorkommt. Sollte denn die Bekanntschaft mit den Briefen des grossen Heidenapostels, der doch schon von Justins Vorgängern so häufig citirt wird, zur Zeit Justins einen Rückschritt bis auf Null und dann zur Zeit des Irenäus mit einem Male einen Sprung ad integrum gemacht haben? Es ist nicht denkbar. Wir dürfen eben nicht vergessen, dass zwar Irenäus in seiner Schrift wider die Ketzer ein bestimmtes Interesse hatte, sämmtliche Briefe des grossen Heidenapostels — mit Ausnahme des an Philemon, der für seinen Zweck gleichgültig war — ausdrücklich zu citiren; nicht aber Justin in seinen apologetischen Schriften — sein Buch wider die Ketzer ist bekanntlich nicht auf uns gekommen, — wo die Berufung auf eine bestimmte apostolische Autorität kaum am Platze war. Ja es ist nicht unwahrscheinlich, dass Justin in seinem, auf die Gewinnung Israels berechneten „Gespräche mit Trypho“ eine ausdrückliche Erwähnung des Apostels Paulus, dieses den Juden verhassten Mannes, geflissentlich vermied. Es finden sich aber gerade in dieser Schrift „so starke Anklänge“ an die paulinischen Briefe, dass „man annehmen muss, Justin habe die paulinischen Sendschreiben wenigstens zum Theil gekannt und gelesen“.[2] Der Fortschritt von Justin zu Irenäus erscheint auch so noch bedeutend; denn während sich bei Justin, wie bei sämmtlichen apostolischen Vätern, nicht einmal eine Reminiscenz an die Apostelgeschichte sicher nachweisen lässt, tritt bei Irenäus die Apostelgeschichte als die eigentliche Burg schriftlicher Ueberlieferung auf. Ich sage „erscheint“, denn

[1]) III, 15, 1. — [2]) Semisch, Just. der M., II, 7.

wer kann wissen, wie sich die Sache stellen würde, wenn Justins Schriften sämmtlich in unsern Händen wären.

Was aber soll man sagen, wenn Hegesipp berichtet, dass er auf seiner Reise (bald nach Mitte des zweiten Jahrhunderts) es in „jeder bischöflichen Nachfolge und in jeglicher Stadt"[1] — er erwähnt die Gemeinde zu Corinth und die zu Rom ausdrücklich — so gefunden habe, wie es das „Gesetz, die Propheten und der Herr" predigen? Kann dabei ein normatives Ansehn der apostolischen Briefe zu Justins Zeit irgend wie bestehen? Ohne Zweifel, denn das sollte zu beweisen schwer fallen, dass der Ausdruck „der Herr" auf die Evangelien, mit Ausschluss der apostolischen Briefe, zu beziehen sei. Sind doch die Evangelien eben so wenig vom Herrn selbst verfasst, wie die apostolischen Briefe, und sagt doch der Herr in den Evangelien von seinen Aposteln ausdrücklich: „Wer euch höret, der höret mich."[2] Es geht daraus mit völliger Sicherheit kaum so viel hervor, dass er kein Interesse hatte, die Autorität der apostolischen Briefe besonders hervorzuheben. Kaum so viel, denn wir haben es hier ja nur mit einer einzigen und noch dazu aus dem Zusammenhange gerissnen Stelle zu thun. Hätten wir von Ignatius nur die Eine Stelle, wo er sagt, man solle achten „auf die Propheten, besonders aber auf das Evangelium, in welchem uns das Leiden vor Augen gestellt und die Auferstehung vollkommen dargelegt wird",[3] so könnte man daraus mit einem noch viel grössern Scheine des Rechts eine Ausschliessung der apostolischen Briefe folgern, und doch werden an einer andern Stelle[4] neben den Büchern der Propheten und den Evangelien die Schriften der Apostel als Autoritäten ausdrücklich erwähnt.[5]

---

[1]) Eus. H. E. IV, 22.

[2]) Wenn Dionysius von Corinth klagt, dass man seine Briefe fälscht, und dabei erwähnt, dass man sogar die κυριακαι γραφαι fälsche (Eus. H. E. IV, 24), so sind damit sicherlich nicht bloss die Evangelien gemeint, da zu jener Zeit auch die apostol. Briefe bereits gefälscht wurden. Vgl. „Dominicae scripturae" bei Irenäus V, 20, 2. — [3]) Ad Smyrn. c. 7.

[4]) Ad Philad. c. 5.

[5]) Es kommt hier gar nicht darauf an, ob die zwei angezognen Briefe ächt sind; sie rühren jedenfalls von demselben Verfasser her.

Schein ist es auch, wenn es so aussieht, als sprächen die Apologeten jener Zeit den neut. Schriften eine wesentlich gleiche Autorität mit den altt. ab. Es fehlt nur an entwickeltem Bewusstsein. Und dann: Ihr Streben war, den Juden und Heiden gegenüber aus der Weissagung die Göttlichkeit des Christenglaubens zu erhärten. Dass dabei das A. Testament weitaus in den Vordergrund trat, war natürlich — besonders da der neut. Kanon noch nicht fertig vorlag, und im letzten Grund auch die schriftliche Ueberlieferung der Christen auf dem Selbstzeugniss der Gemeinde ruhte, die Gemeinde aber durch ihr ganzes Thun und Leiden, ja durch ihr blosses Dasein für die Thatsachen des Christenglaubens zum Theil viel zeugniss-kräftiger einstand, als durch irgend ein schriftliches Zeugniss, das immerhin als untergeschoben oder als gefälscht erscheinen konnte.

Es ging nicht anders, man musste im Laufe der Entwicklung, beiden, den altt., wie den neut. Schriften, eine wesentlich gleiche Autorität ausdrücklich zuerkennen, wenn sie einmal beide als von Gott eingegeben galten. Als solche aber wurden auch die apostolischen Schriften mit steigender Klarheit erkannt.[1] Zwar hat erst Irenäus die „Inspiration der Schrift als einer Gesammtheit nachdrücklich ausgesprochen“;[2] das jedoch, dass die Apostel inspirirt waren, wie die Propheten, deutet vielleicht schon Justin an, wenn er von einem „durch die Apostel wieder gepredigten und durch die Propheten verkündigten Worte Gottes“[3] redet. Ganz unzweideutig finden wir es bei Theophilus ad Autolycum[4] ausgesprochen: „Es lehren uns die heiligen Schriften, und alle Geistesträger, unter denen Johannes sagt: Im Anfang war das Wort u. s. w.,“ besonders wenn wir damit eine andre Aeusserung

---

1) Vgl. Semisch, J. d. M., II, 24.

2) II, 28, 2: „Scripturae quidem perfectae sunt, quippe a verbo Dei et spiritu ejus dictae.“ Siehe Kahnis a. a. O. 280. Vgl. auch den Ausdr. *κυριακαι γραφαι* bei Dionysius v. Corinth, der gleichfalls die neutest. Schriften auf gleiche Stufe mit den alttest. stellt. —— 3) Dial. c. T. c. 119.

4) II, 31. Vgl. auch Clemens Romanus c. 42: *Παραγγελιας ουν λαβοντες και πληροφορηθεντες δια της αναστασεως του κυριου ημων Ιησου Χριστου και πιστωθεντες εν τω λογω θεου μετα πληροφοριας πνευματος αγιου εξηλθον*; c. 44: *Και οι αποστολοι ημων εγνωσαν δια*

über die Propheten zusammenhalten: „Die Menschen Gottes, zu Geistesträgern des heiligen Geistes und Propheten geworden, wurden, da sie von Gott inspirirt und mit Weisheit erfüllt waren, Gottgelehrte, Heilige und Gerechte.“[1]

Erst Irenäus unterscheidet — formaliter, nicht materialiter — zwischen der „heiligen Schrift“ und jener „Ueberlieferung von den Aposteln her, die durch die Reihenfolgen der Presbyter in den Kirchen bewahrt wird“,[2] dergestalt, dass er mit voller Klarheit die eine der andern gegenüberstellt.[3] Dazu halfen besonders die Gnostiker, die, wenn man sie in das Garn der heiligen Schrift einfangen wollte, zur apostolischen Ueberlieferung ihre Zuflucht nahmen, und wenn man sie dann dort festzuhalten suchte, diese als schon in ihrem Urquell, den Aposteln selbst, getrübt darstellten.[4] Zu einer eigentlichen Ueberschätzung mündlicher Tradition führte also der Gegensatz gegen die Gnostiker damals nicht. Die Gnostiker stimmten im Grunde „weder mit der Schrift, noch mit der Ueberlieferung“[5] und stellten der einen wie der andern ihre Nachäffungen entgegen. Ihnen gegenüber beruft sich daher auch Irenäus weder einseitig auf jene, noch einseitig auf diese, sondern vielmehr auf die Kirche, die Bewahrerin der einen wie der andern.[6] So sagt er: „Man darf

---

ημων Ιησου Χριστου οτι ερις εσται επι του ονοματος της επισκοπης. Δια ταυτην ουν την αιτιαν, προγνωσιν ειληφοτες τελειαν; c. 47: Αναλαβετε την επιστολην του μακαριου Παυλου του αποστολου. Τι πρωτον υμιν εν αρχη του ευαγγελιου εγραψεν; επ αληθειας πνευματικως επεστειλεν υμιν.

1) II, 11. — 2) III, 2, 2.

3) III, 2, 1: „Quum enim ex scripturis arguuntur etc.;“ vergl. mit III, 2, 2: „Quum autem ad eam iterum traditionem, quae est ab apostolis etc.“ — 4) III, 2, 1—2. — 5) Iren. III, 2, 2.

6) Vergl. Tertull. de praescript. haeretic. c. 19: „Ordo rerum desiderabat illud prius proponi quod nunc solum disputandum est: quibus competat fides ipsa, cujus sint scripturae, a quo, et per quos, et quando, et quibus sit tradita disciplina qua fiunt Christiani. Ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei Christianae, illic erit veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum Christianarum.

nicht bei Andern erst noch suchen wollen die Wahrheit, die man so leicht von der Kirche nehmen kann, da die Apostel in ihr, wie in einer reichen Schatzkammer, alles was zur Wahrheit gehört, vollständigst niedergelegt haben . . . . .; daher soll man Jene meiden; das aber, was die Kirche bietet, mit grösster Sorgfalt auf- und die Ueberlieferung der Wahrheit annehmen."[1] Und: „Man soll die Meinungen derselben fliehen . . . . . ., seine Zuflucht aber zur Kirche nehmen, und an ihrem Busen sich erziehen lassen und an den Schriften des Herrn („dominicis scripturis") sich nähren."[2] Man kann daher nur sagen, dass die Reaction gegen den Gnosticismus auf der einen Seite zu einer deutlichen Unterscheidung heiliger Schrift und mündlicher Ueberlieferung, auf der andern Seite aber zu einer Betonung des kirchlichen Gesammtbewusstseins drängte.

Nun fragt sich, in wie weit Irenäus hier den Fusstapfen Justins folgt. Es ist ja im Allgemeinen allerdings richtig, dass „die griechischen Apologeten den festen Damm der Wahrheit in der inspirirten Schrift fanden".[3] Was indess Justin anlangt, so wissen wir nicht bloss, dass er zu einer Zeit lebte, wo der Kampf mit dem Gnosticismus, der das kirchliche Gesammtbewusstsein mächtig herausforderte und so dasselbe zeitigte, bereits entbrannt war, sondern auch, dass er selbst wacker dareinschlug. Leider sind uns gerade die Schriften, in denen er die Ketzer bekämpfte, verloren gegangen. Wir können daher auch nicht genau sagen, in welcher Stellung er denselben gegenüber trat. Aber unwahrscheinlich ist es keineswegs, er werde auch in diesem Stücke dem Irenäus die ersten, wenn gleich noch so dünnen Fäden an die Hand gegeben haben. Der Sprung wäre auch sonst all zu gross.

Noch bei Irenäus ist zwar die „Glaubensregel" (regula veritatis) wesentlich nichts andres als eine gewisse klar vorliegende Lehrsumme, wie sie sich aus der schriftlichen — natürlich ohne Ausschluss der ungeschriebenen — Ueberlieferung im kirchlichen

---

[1]) III, 4, 1. — [2]) V, 20, 2. Vergl. IV, 33, 8.
[3]) Kahnis a. a. O. 282.

Bewusstsein ergiebt;[1] aber schon sehen wir bei ihm einen ersten Niederschlag dieses Bewusstseins sich um die drei Knoten der Taufformel her[2] als Symbolum oder Er- und Bekenntniss-Formel sehr deutlich krystallisiren.[3] Da uns nicht alle Schriften Justins erhalten, diejenigen aber, wo eine Berufung hierauf am nächsten lag, sämmtlich verloren sind, so lässt sich auch hier nicht sicher sagen, wie weit diese Krystallisation, zu der wir einzelne Ansätze auch im „Hirten des Hermas"[4] und bei Ignatius[5] finden, zu seiner Zeit bereits gediehen war. Nur Eine Stelle in den auf uns gekommenen Schriften desselben zeigt ein leises Anschiessen eines gewissen Bekenntnisskerns[6] um die drei Knoten der Taufformel:[7] ich sage, um die drei, denn die Einschiebung des Engelheeres zwischen „Sohn" und „Geist" — vielleicht hervorgegangen aus dem Bestreben, dem Vorwurfe des Atheismus gegenüber[8] die Ge-

---

1) II, 27, 1; IV, 26, 5; IV, 33, 8. Vergl. Kahnis a. a. O. S. 281.

2) I, 9, 4; vergl. mit I, 10, 1. u. 2.

3) Vergl. Dorner a. a. O. S. 276 fgg.; und Ritschl a. a. O. S. 336 fgg.

4) Mand. I: *Πρωτον παντων πιστευσον οτι εις εστι θεος, ο τα παντα κτισας και καταρτισας και ποιησας εκ του μη οντος εις το ειναι τα παντα, και παντα χωρων, μονος δε αχωρητος ων, και φοβηθητι αυτον.* Also Ansatz zum ersten Artikel. Vergl. Ritschl a. a. O. S. 343.

5) Ad Trallianos 9: *Κωφωθητε ουν, οταν υμιν χωρις Ιησου Χριστου λαλη τις, του εκ γενους Δαβιδ, του εκ Μαριας, ος αληθως εγεννηθη, εφαγεν τε και επιεν, αληθως εδιωχθη επι Ποντιου Πιλατου, αληθως εσταυρωθη και απεθανεν, βλεποντων των επουρανιων και επιγειων και υποχθονιων· ος και αληθως ηγερθη απο νεκρων, εγειραντος αυτον του πατρος αυτου, ως και κατα το ομοιωμα ημας τους πιστευοντας αυτω, ουτως εγερει ο πατηρ αυτου εν Χριστω Ιησου, ου χωρις το αληθινον ζην ουκ εχομεν.* Vergl. ad Smyrn. 2, und ad Magn. 11. Also Ansatz zum zweiten Artikel. Vergl. Ritschl a. a. O. S. 343.

6) *ομολογουμεν.*

7) Apol. I, 6: *Ομολογουμεν των τοιουτων νομιζομενων θεων αθεοι ειναι, αλλ ουχι του αληθεστατου και πατρος δικαιοσυνης και σωφροσυνης και των αλλων αρετων, ανεπιμικτου τε κακιας θεου· αλλ εκεινον τε και τον παρ αυτου υιον ελθοντα και διδαξαντα ημας ταυτα, και τον των αλλων επομενων και εξομοιουμενων αγγελων στρατον πνευμα τε το προφητικον σεβομεθα και προσκυνουμεν.*

8) Siehe die vorhergehenden Worte: „*ενθενδε και αθεοι κεκλημεθα*;" vergl. mit dem Anfang von c. 13.

genstände des christlichen Cultus möglichst zu mehren — ist offenbar nur eine Erweiterung des zweiten Gliedes.[1] Es ist aber schwer auszumachen, in wie weit die besprochne Stelle eine gegebene Bekenntnissformel treu wiedergiebt. Nicht unwahrscheinlich ist es, Justin werde sich, in Rücksicht auf den apologetischen Zweck seiner Schrift, bei dieser Summirung des christlichen Bekenntnisses mit einer gewissen Freiheit bewegt haben, und das um so mehr, als damals eine durchweg fertige und feste Glaubensregel jedenfalls noch nicht bestand.

Dass die Gnostiker sowohl den apostolischen Texten als der mündlichen apostolischen Ueberlieferung ihre willkürlichen Machwerke entgegenstellten, musste bei den Katholikern den Wunsch rege machen und erhalten, dieser Willkür in geschichtlicher Weise zu begegnen. Der Blick fiel sehr natürlich auf die apostelgestifteten Gemeinden,[2] und darin wieder vorzugsweise auf die gemeindeleitenden „Presbyter",[3] zumeist aber auf die an der Spitze jener Presbyterien selbst stehenden „Bischöfe"[4] als auf die Bewahrer und Bezeuger der apostolischen Ueberlieferung — d. i. nicht bloss des ungeschriebenen apostolischen Wortes, sondern auch des geschriebenen: denn wie anders liess sich die apostolische Autorschaft der apostolischen Schriften feststellen, als durch die Aussage derer, die jene Schriften in Empfang genommen hatten? Irenäus legt allen Ton auf nachweisliche Abfolge von den Aposteln her, und spricht insbesondere „den Presbytern", die eine solche Abfolge nachweisen können, „cum episcopatus successione" von Amtswegen ein „charisma veritatis certum nach dem Wohlgefallen des Vaters" zu.[5] Ritschl[6] meint, es sei schwer zu entscheiden, ob mit dem „charisma veritatis" eine

---

[1]) Vergl. Semisch, J. d. M., II, 349 fgg.

[2]) Vgl. Iren. III, 3, 4: „*Αλλα και η εν Εφεσω εκκλησια υπο Παυλου μεν τεθεμελιωμενη, Ιωαννου δε παραμειναντος αυτοις μεχρι των Τραιανου χρονων, μαρτυς αληθης εστι της αποστολων παραδοσεως.*

[3]) Vgl. Iren. III, 2, 2.

[4]) Vgl. Iren. III, 3, 1; III, 3, 3; IV, 26, 2.

[5]) IV, 26, 2. — [6]) A. a. O. S. 443.

„innere Qualität“ oder das „äussere Object der Glaubensregel“ gemeint sei. Das „certum“ aber, wie man es auch fassen möge, in Verbindung mit dem Zusatz „secundum placitum patris“, spricht doch wohl entschieden für die erstere Annahme.[1] Uebrigens setzt Irenäus hierbei ausdrücklich voraus, dass man sein Amt treu verwalte und „cum presbyterii ordine“ gesunde Lehre und einen Wandel ohne Tadel zu führen sich angelegen sein lasse.[2]

Möglich, dass schon Justin, der auf seiner Reise die bedeutendsten Christengemeinden gesehen und ihre kirchlichen Zustände kennen gelernt hatte,[3] den Häretikern gegenüber auf diesen geschichtlichen Weg einzulenken angefangen hatte. Man erinnre sich, dass auch Hegesipp auf seiner Reise es sich mit zur Aufgabe gemacht hatte, zuzusehen, wie es um die Einheit der christlichen Lehre in den verschiedenen Gemeinden stehe. Es drängte eben in jener Zeit alles zu einer ecclesia catholica hin, — zunächst im Sinne einer allgemeinen Lehreinheit.

Der kirchliche Organismus.

Noch hatte das Presbyterium der Gemeinde gegenüber eine priesterlich vermittelnde Stellung nicht eingenommen; noch war auch innerhalb des Presbyteriums eine hierarchische Abstufung nicht eingetreten. Bei Clemens Romanus[4] handelt es sich mit nichten um eine Gleichstellung des neutestamentlichen Amtes mit dem alttestamentlichen an innerer Bedeutung, sondern nur um eine Mahnung zu äusserer Ordnung[5] — und zwar in Bezug auf Zeit, Ort und Personen — im Hinblick auf den alttestament-

---

1) Vgl. auch Hippolytus, Refut. omnium haeresium L. I, Prooem. S. 4: *„τὰντα δε ετερος ουκ ελεγξει, η το εν εκκλησια παραδοθεν αγιον πνευμα, οὗ τυχοντες προτεροι οι αποστολοι μετεδοσαν τοις ορθως πεπιστευκοσιν· ων ημεις διαδοχοι τυγχανοντες της τε αυτης χαριτος μετεχοντες αρχιερατειας τε και διδασκαλιας και φρουροι της εκκλησιας λελογισμενοι ουκ οφθαλμω νυσταζομεν ουδε λογον ορθον σιωπωμεν.“*

2) IV, 26, 3—5. —— 3) Vgl. Semisch, Just. d. M., I, 24 fgg.

4) c. 40. —— 5) *παντα ταξει ποιειν οφειλομεν.*

lichen Gottesdienst.[1] Ganz unbefangen bezeichnen denn auch die Märtyrer von Lugdunum das Bischofthum des Potheinos als einen ihm anvertrauten Dienst.[2] Ja selbst noch Hippolytus führt seinen Lehrer ganz schlicht als den seligen Presbyter Irenäus ein; und diese zweimal vorkommende Bezeichnung[3] macht ganz den Eindruck eines geschichtlich überlieferten stehenden Titels: offenbar ein Beweis, dass man zur Zeit des Irenäus das Bischofthum im Gegensatz zum Presbyterat noch keineswegs scharf betonte. Die Märtyrer von Lugdunum aber empfehlen den Irenäus — der damals möglicher Weise noch nicht Bischof war — als ihren Bruder und Genossen, fast naiv hinzusetzend: „Wüssten wir, dass ein Amt Jemandem Rechtschaffenheit verleihe, so würden wir ihn dir vor allen Dingen als Presbyter der Gemeinde empfehlen.“[4] Also keine Spur weder von hierarchischer Rangordnung noch von Priesterthum. Wesentlich denselben Standpunkt nimmt Irenäus selbst in seinen Schriften ein. Bei ihm erscheint, wie bei Justin,[5] die christliche Gemeinde als das Subject, das Gott Lob und Dank und Liebesgaben durch Mund und Hand der verordneten Presbyter opfert.[6] Das würde freilich ein vermittelndes Priesterthum innerhalb der Gemeinde nicht schlechthin ausschliessen.[7] Allein auf der andern Seite — wo lässt sich auch nur die geringste Spur einer als priesterlich vermittelnd gedachten Thätigkeit der Presbyter nachweisen?

---

1) Vgl. Höfling, Lehre der alten Kirche vom Opfer, S. 16; Ritschl a. a. O. S. 362.

2) *διακονια*. Vgl. Iren. III, 3, 3: *την της επισκοπης λειτουργιαν ενεχειρισαν*. Tert. de pudicitia c. 21: Quodsi disciplinae solius officia sortitus es, nec imperio praesidere, sed ministerio, quis aut quantus es etc.

3) VI, 42; VI, 55. — 4) Eus. H. E. V, 4.

5) Apol. I, 67: „*ο προεστως ευχας ομοιως και ευχαριστιας, οση δυναμις αυτω, αναπεμπει, και ο λαος επευφημει αμην*. Aehnlich c. 65. Vergl. auch Dial. c. 116—117.

6) IV, 17—18: „Novi testamenti novam docuit oblationem; quam ecclesia, ab apostolis accipiens, in universo mundo offert deo.“

7) Vergl. Just. Dial. c. T. c. 117: „*τας δε υφ υμων* (sc. den Juden insgemein) *και δι εκεινων υμων των ιερεων γινομενας* (sc. *θυσιας*) *απαναινεται*.

Justin erklärt vielmehr dem Juden Trypho gegenüber die an Christo Gläubigen ganz im Allgemeinen für „das wahrhaftige hohepriesterliche Geschlecht";[1] und wenn Irenäus in gewissem Sinn allen „Gerechten" auch des A. Bundes „priesterlichen Rang zuerkennt",[2] so geht daraus sicher soviel hervor, dass er die Idee des Priesterthums dem Kerne nach wesentlich ethisch fasst. Was endlich das Verhältniss der Bischöfe zu den Presbytern anlangt, so weiss zwar Irenäus von einem amtlichen Unterschied des Presbyterats und des Episcopats,[3] nennt aber die Bischöfe gelegentlich auch Presbyter, und spricht demgemäss eben so wohl von einem Presbyterat der Bischöfe als von einem Bischofsthum der Presbyter.[4] Beweises genug, dass das specifische Bischofsthum erst jüngst aus dem Presbyterat hervorgegangen war, und eine von dem Presbyterat durchaus verschiedene Bedeutung im Bewusstsein jener Zeit noch nicht hatte. Dennoch liegen bereits Ansätze zu einem wesentlichen Amtsunterschiede vor. Das zeigt sich besonders darin, dass, wenn es nun gilt, die Bewahrer der kirchlichen Ueberlieferung an den einzelnen apostelgestifteten Gemeinden in apostolischer Abfolge aufzuzählen, Irenäus nur von den Spitzen der Presbyterien, den Bischöfen im eigentlichen Sinne redet:[5] ein Umstand, der im Lichte des Ganzen[6] und der weitern Entwicklung[7] schwerlich bloss die Bedeutung hat, dass sich an den Bischöfen die apostolische Abfolge am leichtesten nachweisen liess. Die Zeit des Irenäus bezeichnet den Punkt, wo sich die Geltung der Bischöfe als Nachfolger der Apostel — und als Wächter der apostolischen Ueberlieferung,[8] kraft eines gewissen inhaftenden „charisma veritatis" — anbahnte.

Es konnte nicht fehlen, dass unter allen apostelgestifteten Gemeinden sehr bald die römische, und unter allen Bischofssitzen

---

1) Dialog c. 116. —— 2) IV, 8, 3. —— 3) II, 14, 2.

4) III, 2, 2; III, 3, 1 u. 2; IV, 26, 2. 4. 5. u. a. a. O. Vgl. Ritschl a. a. O. S. 419—420. —— 5) III, 3, 1. 3.

6) Siehe besonders III, 3, 1—4; IV, 26, 2; IV, 33, 8.

7) Vgl. besonders Hippolytus; siehe oben S. 134, Anm. 1.

8) Vgl. S. 134, Anm. 1.

der römische eine hervorragende Bedeutung erlangte. Für den Vorrang der römischen Gemeinde erklärt sich Irenäus ausdrücklich: und zwar auf Grund ihres Alters, das, wenn man es vom ersten Pfingstfeste her (Apostelg. 2, 10) rechnete, mindestens eben so gross war, wie das jeder andern Gemeinde; ihrer Grösse; ihres — vermöge der Weltstellung Roms — weithinreichenden Rufes; und dazu ihres Ursprungs von den beiden glorreichsten Aposteln her: Petrus und Paulus.[1] Auf die letztgenannte Ehre machte freilich auch die corinthische Gemeinde Anspruch, denn so schreibt ihr Bischof Dionysius: „Ihr habt durch eure dringliche Mahnung[2] die von Petrus und Paulus ausgegangene Pflanzung zu Rom und zu Corinth mit einander verbunden;“[3] aber er konnte nicht von Corinth sagen, was Cajus in Bezug auf Rom dem Montanisten Proclus zu bedenken gab: „Ich kann die Siegeszeichen (d. i. die Begräbnissstätten) der Apostel Petrus und Paulus aufweisen; denn — magst du auf den Vatican gehen oder auf den Weg nach Ostia, so wirst du die Siegeszeichen derer finden, die diese Gemeinde gegründet haben.“[4] Wie aber Irenäus den Vorrang der römischen Gemeinde aus der Natur der Dinge klar begründete, so war seine von der Gemeinde zu Lugdunum ausgehende Sendung an den Bischof der römischen Gemeinde in Sachen „des Friedens der Gemeinden“[5] eine thatsächliche Anerkennung jenes natürlichen Vorrangs, der dem Bischof der römischen Gemeinde eignete. Es liegt zu Tage, dass bei Irenäus diese hervorragende Bedeutung der römischen Gemeinde wie des römischen

---

1) III, 3, 2. Es kommt wenig darauf an, wie „potentior principalitas“ zu fassen sei; ein neues Moment bringt es sicherlich nicht hinzu. Vgl. die darauf bezügliche Anmerkung von Stieren, in dessen Ausgabe des Irenäus I, S. 429.

2) Er meint den durch Clemens Namens der römischen Gemeinde geschriebenen Brief. —— 3) Eus. H. E. II, 25.

4) Ebendas. Vgl. Tertull. de praesc. haeret. c. 36: Ista quam felix ecclesia cui totam doctrinam apostolicam sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Joannis exitu coronatur, ubi apostolus Joannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur.

5) Euseb. V, 3; vgl. 4.

Bischofs einzig und allein auf praktischem Grunde ruht. Allerdings sagt er, dass jede Gemeinde, die auf Bewahrung apostolischer Ueberlieferung Anspruch macht, mit der römischen übereinkommen müsse; aber diese Nothwendigkeit ist ihm nicht eine dogmatisch abgeleitete, sondern natürlich sich ergebende.[1] Er beruft sich ja auch nur beispielsweise[2] auf die römische Gemeinde; denn nachdem er die Bischöfe derselben aufgezählt und dazu bemerkt hat, dass durch diese τάξις und διαδοχη die von den Aposteln herrührende „Ueberlieferung“ in der christlichen Kirche, und die „Predigt der Wahrheit“ bis auf die damalige Zeit herabgekommen sei,[3] sagt er ein Gleiches auch in Bezug auf Smyrna und Ephesus aus.[4] Dass aber Irenäus dem Vorrange des römischen Bischofs insbesondere eine irgendwie schlechthinnige Bedeutung nicht beilegte, zeigt sein entschieden zurechtweisendes Schreiben an Victor, als dieser die Gemeinden Asiens sammt den benachbarten Kirchen um der abweichenden Passahfeier willen[5] aus der Kirchengemeinschaft ausschliessen zu müssen glaubte.[6]

Natürlich war diese günstige Stimmung für eine besondere Autorität der römischen Gemeinde und ihres Bischofs längst vorbereitet, vornehmlich seitdem über Jerusalem, „von dessen Gemeinde“, als der „Metropole der Bürger des N. Bundes“, jede Gemeinde ihren Ursprung genommen hat,[7] das zweite vollständige Gericht unter Hadrian hereingebrochen war, und nun kein Zweifel mehr blieb, dass die weitere Entwickelung der christlichen Kirche einen andern Schwerpunkt zu suchen hatte. Zu den bereits von Irenäus angedeuteten Ursachen traten noch andere. Zuerst der Umstand, dass Rom in der That, wie Plinius der ältere sich ausdrückt, „eine zweite Welt an Einer Stelle war“: indem dort die geistigen Grössen aus aller Welt sich sammelten; und indem von dort aus sich die Wege über den

---

1) Vgl. Irenäus von Stieren, I, S. 429, Anm. a.

2) „Quonim valde longum est . . . omnium ecclesiarum enumerare successiones etc.“ III, 3, 2. —— 3) III, 3, 3; vgl. mit 1.

4) III, 3, 4. —— 5) Euseb. H. E. V, 23. —— 6) Euseb. H. E. V, 24.

7) Irenäus III, 12, 5.

ganzen orbis terrarum hin öffneten. Ferner der Umstand, dass nach Rom viele der Märtyrer aus den entferntesten Provinzen geschleppt wurden[1] — und darunter auch Männer wie ein Ignatius, — so dass, wenn irgend ein anderer Ort, Rom von „dem rosigen Blute der Märtyrer“ leuchtete. Weiter der Umstand, dass die römische Gemeinde „von Anfang an die Gewohnheit hatte, allen Brüdern in mancherlei Art wohlzuthun und vielen Gemeinden in allen Städten hin Beisteuer zu schicken, auf diese Weise die Armuth der Dürftigen zu erquicken, den in Bergwerken befindlichen Brüdern aber Handreichung zu thun“. So berichtet Dionysius von Corinth — wo auch viel gastfreundschaftlicher Sinn unter den Christen herrschte[2] — in seinem Schreiben an die Römer,[3] und setzt dann hinzu, dass durch solche Unterstützungen von Anfang an die römischen Christen eine von den Vätern überlieferte Sitte der Römer als Römer treu bewahrten;[4] Eusebius aber sagt ausdrücklich, „dass sie dieser Sitte bis auf die Verfolgung zu seiner Zeit treugeblieben seien“. Hier finden wir zugleich die Ursache angedeutet, ohne welche die andern alle für das römische Ansehen schwerlich durchgreifend gewirkt hätten. Die Römer nämlich mit ihrem entschieden geschichtlichen und an dem Gegebenen festhaltenden Sinne waren wie Niemand anders beflissen, auch die von den Vätern überlieferte Regel der Wahrheit treu zu bewahren, und das allein schon wäre im Stande gewesen, ihnen ein sittliches Uebergewicht über alle andern Gemeinden zu sichern. Dazu kam dann noch, und zwar aus einer ähnlichen Quelle, — dem Sinne für Recht und Ordnung — ein entschiedener Vortritt in der Ausgestaltung fester Verfassungs- und Cultus-Formen: was dann auch dazu beitragen musste, das Ansehen der römischen Gemeinde zu erhöhen, die ihren Einfluss im Sinne kirchlicher Ordnung schon zu Clemens Zeit bei den Corinthern geltend machte.[5] Jener allgemeine Sinn des Römers für Ausbildung bestimmter

---

[1]) Ignat. ad Ephes. c. 12. *παροδος εστε των εις θεον αναιρουμενων.*
[2]) Vergl. Clem. Rom. c. 1. — [3]) Eus. H. E. IV, 23.
[4]) *πατροπαραδοτον εθος Ρωμαιων Ρωμαιοι διαφυλαττοντες.*
[5]) Cl. Rom. ad Cor. c. 40.

Formen des Rechts und der Ordnung bekundete sich übrigens in unsrer Periode glänzender als vorher, denn gerade damals bereitete sich der eigentliche Glanzpunkt römischer Rechtswissenschaft vor.[1]

Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn wir schon Ignatius die römische Gemeinde vor allen andern hoch erheben sehen: er redet von einem „Vorsitz" derselben *εν τοπω χωριου Ρωμαιων*, von einem „Vorsitz in christlicher Liebe",[2] ganz in Uebereinstimmung mit dem Lobe, das ihr Dionysius von Corinth ertheilt.[3] Und was war es, das einen Polycarp, einen Hegesipp, einen Justin, einen Tatian nach Rom zog? Offenbar das Gefühl, dass die römische Gemeinde eine besondere Bedeutung für die christliche Gesammtkirche hatte, und dass dort für das erfolgreichste Lehren und Lernen, Nehmen und Geben (vergl. Röm. 1, 11—12) die Bedingungen vorhanden waren. Ein ähnliches Gefühl trieb ungefähr um dieselbe Zeit auch einen Cerdo, Marcion und Valentin in die römische Hauptstadt. Dort in dem Herzen der Christenheit, auf dem Markte der Weltstadt, durften sie ihre häretische Münze am erfolgreichsten in Umlauf zu setzen hoffen. Alles Zeugnisse, dass es keineswegs unvermittelt geschah, wenn bald nach Mitte des zweiten Jahrhunderts Irenäus und die von ihm geleitete Gemeinde der römischen Gemeinde und ihrem Bischof durch Wort und That eine besondere Wichtigkeit beimass.

Es ist oben gesagt worden, dass die römische Gemeinde auf Grund nationaler Anlage naturgemäss einen besondern Trieb hatte, feste Verfassungs- und Cultus-Formen auszuprägen. Dem scheinen die Acta Martyrii S. Justini et sociorum zu widersprechen.[4] Auf die Frage des Präfecten Rusticus nämlich: „Wo kommt ihr zusammen?" antwortet Justin: „Wo ein Jeder will

---

1) Bernh., Grundriss der R. L., 780. —— 2) Ad Romanos, im Eingang.
3) Siehe S. 139.
4) Siehe Otto, Corp. Apol. Vol. III, Tom. II, 266—268.

und kann." Und Semisch[1] sagt in Bezug auf diese Stelle geradezu: „Die kirchlichen und insbesondere gottesdienstlichen Verhältnisse, welche das Martyrologium voraussetzt und andeutet, tragen das Gepräge einer Zeit, wo das kirchliche Gemeindeleben noch durchaus eines festen Princips und einer bestimmten organischen Gestaltung entbehrte." Allein die sonstigen Andeutungen, die in seinen apologetischen Schriften Justin selbst von den gottesdienstlichen Verhältnissen giebt, machen doch in der That einen ganz andern Eindruck; und wenn schon Clemens Romanus die Corinther erinnert, dass die gottesdienstlichen Verrichtungen nicht der Unordnung des Zufalls zu überlassen, sondern an den ordnungsmässigen Orten, zu den ordnungsmässigen Zeiten und durch die ordnungsmässigen Personen vorzunehmen seien:[2] lässt es sich dann irgend wie denken, dass zu Justins Zeit in Rom sich Jeder rein beliebig zu dieser oder jener gottesdienstlichen Versammlung hielt? Gewiss nicht; aber das liegt auch nicht nothwendig in Justins Worten. Diese tragen offenbar das Gepräge vorsichtiger Zurückhaltung und lassen sich von diesem Gesichtspunkt aus sehr wohl mit einer „bestimmten organischen Gestaltung des kirchlichen Gemeindelebens" in Rom vereinen, und zwar ohne dass man an die Ausnahmszustände einer Verfolgungszeit zu denken braucht. Oder musste denn bei einer bestimmten organischen Gestaltung kirchlichen Gemeindelebens „Wollen und Können" des Einzelnen in der fraglichen Beziehung schlechthin unberücksichtigt bleiben? — Der Präfect übrigens, dem es an gründlicher Aufspürung nicht sonderlich gelegen scheint, lässt die ausweichende Antwort Justins auf sich beruhen und lenkt nun selbst die allgemeine Frage in ein besondres Gleis: „Sag, wo ihr zusammenkommt, und an welchem Ort du deine Schüler versammelst?" Justin antwortet: „Ich wohne über einem gewissen Martinus am Timotianischen Bade.... und wenn Jemand zu mir kommen wollte, so unterrichtete ich ihn in der Lehre der Wahrheit." Hier ist offenbar von Privat-Zusammenkünften die Rede, wie sie Justin mit seinen „Schülern"

[1]) Just. d. M., I, S. 17. — [2]) c. 40.

zu halten pflegte. Die Annahme nämlich, dass Justin ein ständiges Kirchenamt bekleidete, ist eine durch nichts begründete Vermuthung der Neuern;[1] alles weist vielmehr darauf hin, dass er sich den Beruf eines Evangelisten erwählt, zu Rom aber eine Schule gegründet hatte, die dann von seinem Schüler Tatian fortgesetzt wurde.[2] Unter so bewandten Umständen konnte er denn auch mit aller Wahrheit fortfahren: „Während dieser ganzen Zeit — und ich bin jetzt zum zweiten Male in Rom — weiss ich von einem andern Zusammenkunftsorte nichts."

So bleibt es denn dabei: es strebte damals alles darauf hin, feste Verfassungs- und Cultus-Formen zu gewinnen, und in diesem Stücke ging Rom allen andern Gemeinden voran. Der Angriff seitens der heidnischen Weltmacht und der Streit mit den auch in kirchlich-gesellschaftlicher Beziehung willkürlichen Häretikern[3] mussten zu Festigung und Ordnung in jeder Weise ermuntern, besonders in Rom, dem Hauptschauplatze jener Verfolgung und dieses Kampfes. Und so fällt denn eben in unsre Zeit, wo die christliche Kirche von Heiden und Häretikern zugleich auf das heftigste beunruhigt wurde, die „Epoche, wo das kirchlich gesellschaftliche Leben der Christen eine festere Gestalt gewann, wo die christlichen Gemeinden aus ihrer Vereinzelung in eine engere

¹) Siehe Semisch, J. d. M., I, 23.

²) Vgl. Irenäus I, 28, 1; u. Euseb. H. E. V, 13,

³) Vergl. Tertull. de praesc. haer. c. 41: Non omittam ipsius etiam conversationis haereticae descriptionem, quam futilis, quam terrena, quam humana sit, sine gravitate, sine auctoritate, sine disciplina, ut fidei suae congruens. Imprimis quis catechumenus, quis fidelis, incertum est; pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant, etiam ethnici, si supervenerint; sanctum canibus et porcis margaritas, licet non veras, jactabunt. Simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae, cujus penes nos curam lenocinium vocant. Pacem quoque passim cum omnibus miscent . . . Ipsae mulieres haereticae, quam procaces! quae audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, forsitan et tingere. Ordinationes eorum temerariae, leves . . . Et laicis sacerdotalia munera injungunt etc.

Verbindung traten, und wenigstens nach Provinzen einen Kirchenkörper zu bilden anfingen, wo die gottesdienstlichen Verhältnisse eine geregeltere Form annahmen und aus ihrer ursprünglich lokalen Zufälligkeit zu einer mehr universalistischen Bestimmtheit fortschritten".[1]

Ueber den Stand der Verfassung um jene Zeit stehen uns nur einzelne Notizen zu Gebote. Besser daran sind wir auf dem Gebiete des Cultus. Justin schildert uns den ganzen Verlauf des Gottesdienstes zu seiner Zeit von Anfang bis zu Ende. Das heilige Abendmahl, das schon bei Clemens Romanus dem ganzen Gottesdienste den Namen leiht,[2] steht, auf dem Gipfel des christlichen Cultus, klar da als das neutestamentliche Dankopfer in Lobe Gottes des Vaters und in Liebeserweisungen gegen die Brüder;[3] und zu diesem Gipfel hinauf führen die drei naturgemässen Stufen: Vorlesung des göttlichen Worts, erbauliche Ansprache darüber und gemeinschaftliches Gebet auf Grund desselben — in naturgemässer Folge. Die Art und Weise aber, wie Justin den Verlauf des Gottesdienstes zu seiner Zeit beschreibt, macht durchaus den Eindruck, dass es sich hier um eine ständige, weitverbreitete Ordnung handelt.

So war denn auch von dieser Seite her die „katholische" Kirchenbildung angebahnt, ohne jedoch schon in eine falsche Fährte einzulenken: denn noch viel später behauptete selbst ein Irenäus, dass etwaige Verschiedenheit gottesdienstlichen Brauchs die Einheit des Glaubens nicht aufhebe, sondern vielmehr ins Licht stelle,[4] und scheuete sich nicht, jenen römischen Bischof, der auf den falschen Weg einer starren Uniformität einzulenken Miene machte, darüber ernstlichst zurecht zu weisen.

---

[1]) Semisch, J. d. M., I, 1—2.

[2]) c. 41. *εκαστος υμων, αδελφοι, εν τω ιδιω ταγματι ευχαριστειτω Θεω*. Vergl. Höfling, Die Lehre der alttestam. Kirche vom Opfer, S. 22 bis 26. —— [3]) Apolog. I, c. 65 u. 67.

[4]) Eus. V, 24. *η διαφωνια της νηστειας την ομονοιαν της πιστεως συνιστητι.*

Die dogmatische Arbeit.

Es ist mit Recht bemerkt worden, dass die erste nachapostolische Zeit ihre Blüthen nicht so sehr auf dem dogmatischen als auf dem ethischen Gebiete trieb.[1] Gott loben und die Brüder lieben, christlich leben und christlich leiden — das war die Hauptarbeit der christlichen Gemeinde. Wo immer sich einzelne Kräfte in derselben hervorthaten, da waren sie auf Schürung dieses heiligen Feuers gerichtet. Man suchte dem in die Menschheit getretnen neuen Leben eine Gestalt zu geben in der Sitte, einen Heerd zu schaffen im Cultus, und eine feste Schaale anzubilden in der Verfassung. Das war das Erste und Wichtigste, und dazu half insbesondre die praktische Richtung des römischen Geistes.

Erst um Mitte des zweiten Jahrhunderts, als die Häretiker den Grund, auf welchem das christliche Leben ruht, — die christliche Wahrheit — zu unterwühlen anfingen, begann die eigentliche bewusste Arbeit an der Lehre, und hier fand der speculative Sinn der griechischen Welt sein besondres Feld. Dass diese Lehrarbeit einen ächt katholischen Charakter annahm, dazu hatten die apostolischen Väter den Weg gebahnt. Die heidenchristliche Kirche, zu der sie gehörten, hatte von vornherein einen universalen Zug.

Man warf sich nicht auf den Lehrtypus einzelner Apostel ausschliesslich. Hatten doch auch die Apostel selbst ihre Thätigkeit gemischt: Paulus und Petrus zu Rom; Paulus und Johannes zu Ephesus, der Brücke,[2] die von Kleinasien über Griechenland nach Italien führte. Bei Clemens Romanus sind die paulinischen Briefe aufs stärkste vertreten; aber daneben klingt der Hebräerbrief so deutlich durch, dass Eusebius darauf hin Clemens als denjenigen anzusehen geneigt ist, der den Hebräerbrief aus der hebräischen Urschrift Pauli ins Griechische übertragen habe.[3] Wenn die Anklänge an Jacobus[4] und Petrus nicht ganz

[1]) Vergl. Dorner a. a. O. I, 133.
[2]) παροδος. Ignat. ad Ephes. c. 12.
[3]) H. E. III, 38. —— [4]) Vergl. Wiesinger, Brief des Jacobus, S. 14.

sicher sein sollten,[1] so stehet doch das fest: Clemens erkennt auch die Autorität des Petrus an, und zwar dermassen, dass er ihn vor Paulus zu nennen kein Bedenken trägt,[2] und redet dazu von „unsern Aposteln“ ganz im Allgemeinen.[3] Wie nun die Grundanschauung bei Clemens sich an Paulus lehnt, so bei Ignatius an Johannes. Doch finden sich auch Berührungen mit den Schriften Pauli. Dessen Brief an die Epheser erwähnt er gradezu, und so wenig ist er bedacht, das Ansehn der übrigen Apostel zu schmälern, dass auch er Petrus mit Paulus zusammenstellt,[4] ja es an den Ephesern rühmt, dass sie „in der Macht Jesu Christi stets mit den Aposteln“ — den Aposteln schlechthin — gestimmt.[5] Bei Barnabas dann waltet wieder Paulus, und daneben der Hebräerbrief, so entschieden vor, dass anderweitige Anklänge sich kaum mit einiger Sicherheit werden nachweisen lassen. Nirgend aber auch nur die Spur grundsätzlicher Ausschliesslichkeit! Wir kommen nun zu Polycarp. Bei ihm, dem Schüler des Johannes, überwiegen die Citate und Anklänge aus und an Paulus bei weitem; ja auch Petrus ist stärker vertreten, als der Meister selbst. Justin endlich, in dessen auf uns gekommenen Schriften zu Citaten aus neutestamentlichen Schriften minder Anlass gegeben war,[6] lässt namentlich den Geist des Paulus und den Geist des Johannes in einander klingen, und redet dabei von den Aposteln schlechthin in einer Weise,[7] die deutlich zeigt, dass auch er auf wahrhaft katholischem Grund und Boden steht.

Also in der ganzen Reihe der apostolischen Väter, Justin mit eingerechnet, nicht die leiseste Spur grundsätzlich ausschliesslicher Bevorzugung des einen apost. Lehrtypus vor dem andern, noch auch eine sichre Spur tendenzhafter Vermittelung zwischen

[1]) Vergl. Ritschl a. a. O. 279. — [2]) c. 5.
[3]) c. 44; vgl. c. 42. — [4]) Ad Rom. c. 4. — [5]) Ad Eph. c. 11.
[6]) Semisch, Die apost. Denkw., S. 87 fgg. — [7]) Apol. I, c. 39.

denselben. Harmlos, wie die Biene aus allen Blumen Honig zu ziehen bemüht ist, sehen wir die Väter, an welche sich die Fäden der kirchl. Entwickelung knüpfen, die apost. Schriften brauchen, und wo eine Bevorzugung stattfindet, da hat sie ihren Grund in geistiger Verwandtschaft oder in geschichtlichen Umständen, nicht in dogmatischem Parthei-Interesse. Natürlich aber ist es, dass Paulus, der Heidenapostel, der die meisten Gemeinden in der Heidenwelt gestiftet und die meisten Briefe an heidenchristliche Gemeinden geschrieben hatte, bei diesen der Heidenchristenheit angehörenden Vätern im Ganzen vorwegtritt.

Liegt aber nicht doch in der wiederkehrenden Zusammenstellung des Petrus und Paulus, die wir zuerst bei Clemens Romanus finden, ein bewusster Seitenblick auf gegenüberstehende Richtungen eines ausschliesslichen „Petrinismus“ und „Paulinismus“, und deutet nicht die Voranstellung des Petrus auf eine vorwaltend petrinische Strömung? Ritschl sagt: „Bedeutsam ist es gewiss, dass nur Petrus neben Paulus, und dass er vor demselben erwähnt wird, wenn auch der Heidenapostel ein höheres Lob davon trägt. Wenn man diese Zusammenstellung beider mit dem Streite in Antiochien vergleicht, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die heidenchristliche Gemeinde ein bedeutendes Interesse hatte, der Einigkeit beider Apostel gewiss zu sein.“[1] Ich finde diese „Bedeutsamkeit“ nicht nothwendig darin. Wahr oder unwahr — die Ueberlieferung stand fest, dass Petrus und Paulus in Rom gepredigt hatten, wie auch zu Corinth.[2] Was war daher natürlicher, als dass Clemens, der im Namen der römischen Gemeinde an die corinthische schrieb, um sich und seinen Lesern „die guten Apostel vor die Augen zu stellen“, an Petrus und Paulus erinnert,[3] und dass Ignatius den Römern sagt: „Nicht wie Petrus und Paulus gebiete ich euch.“[4] Allerdings wurde die Nebeneinanderstellung des Petrus und Paulus gewissermassen das Motto der rechtgläubigen Kirche; aber für die Miterwähnung des Petrus bedurfte es nicht noth-

---

[1]) A. a. O. S. 278. — [2]) Eus. H. E. II, 14 u. 25; Irenäus III, 1.
[3]) c. 5. — [4]) c.

wendig eines andern Grundes, als des Umstandes, dass derselbe von allem Anfang an der Spitze sämmtlicher Apostel — wie Eusebius sagt, als der „Sprecher" derselben[1] — stand, später aber neben ihm, dem Apostel der Beschneidung, Paulus der Apostel der Vorhaut, seine Stelle nahm.[2] Es lag daher — wollte man sich zu der Gesammtheit der Apostel bekennen — nahe genug, Petrus und Paulus statt aller namhaft zu machen.[3] Wie aber steht es mit der Voranstellung des Petrus? Darauf ist zu sagen, dass Irenäus einmal auch den Paulus vor Petrus nennt;[4] und dann, die Voranstellung des Letztern bei Clemens Romanus und Ignatius ist schon dadurch vollkommen begründet, dass die Ueberlieferung den Petrus bereits unter Claudius, also lange vor Paulus, nach Rom gehen lässt.[5] Diese Ueberlieferung klingt vielleicht auch in der Stelle des Irenäus wieder, wo er den Petrus in der That vor Paulus erwähnt; denn dort ist ausdrücklich von der Beiden Thätigkeit in Rom die Rede.[6] Dazu kommt, dass ja Petrus auch bei der heidenchristlichen Kirche in gewissem Sinne als der erste der Apostel gelten konnte, ohne dass dieselbe einem „Petrinismus" vorwiegend zugethan sein musste. Wenn aber Serapion gar bloss den Petrus unter den andern Aposteln mit Namen nennt,[7] so liegt darin auch nicht die geringste dogmatische Tendenz. Dort nämlich handelt es sich um ein „sogenanntes Evangelium Petri", das in der Gemeinde zu Rossus in Cilicien Verwirrung anrichtete, und mit ausdrücklicher Rücksicht darauf sagt Serapion: „Wir, meine Brüder, nehmen Petrus und die andern Apostel so gut an, wie Christum; die ihnen fälschlich zugeschriebenen Schriften aber weisen wir auf Grund der Erfahrung zurück."

---

[1]) H. E. II, 14. — [2]) Gal. II, 7—8.

[3]) Irenäus I, 13, 6: nec si Paulum aut Petrum dicas, vel alterum quendam apostolorum. Vgl. auch Eus. H. E. 6, c. 12. *ημεις γαρ, αδελφοι, και Πετρον και τους αλλους αποστολους αποδεχομεθα, ως Χριστον.* — [4]) Irenäus I, 13, 6. — [5]) Eus. H. E. II, 14.

[6]) III, 1, 1. — [7]) Eus. H. E. VI, 12.

Die Apostel haben uns kein System christlicher Lehre hinterlassen, wie sie auch nicht ihre Lehrtypen wissenschaftlich mit einander vermittelt haben. Diese Arbeit überliessen sie vielmehr der Kirche; die verschiedenen Völker mit ihren verschiednen Gaben, und die verschiednen Zeiten mit ihren verschiednen Bedürfnissen sollten die Goldbarren der apostolischen Lehre dogmatisch münzen. Es war daher in keiner Weise zu erwarten, dass gleich die nächste Zeit nach den Aposteln den ganzen apostolischen Lehrstoff dogmatisch verarbeitete. „Wenn die Könige baun, haben die Kärrner zu thun“ heisst es schon von natürlichen Geistesschöpfungen. Hier aber handelt es sich um eine Geistesschöpfung von oben her. Die nachapostolische Zeit musste gegen die apostolische bedeutend abstechen. Das ist geradezu ein theologisches Postulat. Es kann hier, genau genommen, wohl kaum von einer „Abspannung“ nach grosser Anspannung[1] die Rede sein, geschweige denn von einem „Fall“. Mit der apostolischen Zeit beginnt die menschliche Entwickelung des göttlich Gegebenen.

Die nächste dogmatische Aufgabe der nachapostolischen Zeit war die Lehre von „Christo“, und zwar insbesondere die Lehre von seiner „Person“. Diese Aufgabe lag schon an sich zunächst, denn die Lehre von Christo ist die Mitte des gesammten apostolischen Lehrstoffs. Den Mittelpunkt in dieser Mitte aber bildet die Lehre von der Person Christi, die erst das rechte Licht auf sein Amt und Werk wirft; das deutet schon Irenäus klar an: „Wenn ihr sagen zu müssen glaubt: Was hat denn der Herr, da er kam, gebracht? so wisset: Er hat alles Neue gebracht, indem er sich selbst, den Angekündigten, brachte,“ und „Er hat sich selbst gebracht — und die verheissenen Güter den Menschen geschenkt“.[2]

Natürlich warf man sich vornehmlich auf die Lehre vom „Logos“. Der Gekommene hatte ja „den Himmel einnehmen müssen“,[3] und von dort wartete man sein mit brünstiger Sehnsucht, wie man ihn „gesehen hatte gen Himmel fahren“.[4] Da

[1]) Dorner a. a. O. I, 130. — [2]) IV, 34.
[3]) Apostelg. 3, 21. — [4]) Apostelg. 1, 11.

machte es sich von selbst, dass der Blick auf das Ende, und von dem Ende her auf den Anfang fiel, — auf den Schluss der Apocalypse und von da auf den Anfang des Johannes-Evangeliums, ja der Genesis selber.[1] Denn „Niemand fähret gen Himmel“, „als der vom Himmel hernieder gekommen ist, nämlich des Menschen Sohn, der im Himmel ist“ von Ewigkeit; und Niemand kommt von dannen wieder, um die Welt zu richten, als der sie geschaffen hat. So lenkte denn die Ausschau auf des Herrn glorreiche Wiederkunft am Ende der Tage die Aufmerksamkeit auf das Sein desselben vor dem Anfang der Tage, und die Erwartung des Weltgerichts durch ihn die Betrachtung auf die weltschöpferische Thätigkeit desselben.[2]

Es drängten aber auch ganz besondere Zeit-Umstände zu dieser christologischen Arbeit. Zuerst die apologetische Stellung den Heiden gegenüber. Nichts war ja mehr geeignet eine Brücke zwischen Heidenthum und Christenthum zu schlagen, als die Idee des Logos, wie sie bei Justin ausgebildet vorliegt; denn mit einer von Anfang an vorbereitenden Wirksamkeit des Logos unter den Heiden, — neben der vorbereitenden Wirksamkeit des heiligen Geistes unter den Juden, — konnte die Frage des „von den Testamenten der Verheissung fremden“ Heiden „ausser der Bürgerschaft Israel“: Warum so spät? als gelöst gelten.[3] Sodann die apologetische Stellung den Juden gegenüber. Es musste nämlich, nachdem sich die christliche Gemeinde von der jüdischen Synagoge gesondert hatte, das Verhältniss des christlichen Dogmas von Christo zur jüdischen Messiasidee zu unumwundenster Erörterung kommen, wie das Gespräch Justins mit dem Juden Trypho zeigt; und die Logosidee kam ja auch in gewissen jüdischen Kreisen auf halbem Wege entgegen. Weiter die polemische Stellung den judaisirenden Christen gegenüber, die, soweit sie nicht in die Heidenchristen-Kirche aufgingen, dem klaren Schriftwort immer bewusster widerstrebend, sich immer mehr auf die gangbare jüdische Messiasidee zurück-

---

1) Vgl. Tatian c. 5. Theophil. ad Autol. II, c. 18.
2) Vgl. Dorner a. a. O. I, S. 235.
3) Siehe das 9. Kapitel der Epist. ad Diognet. Vgl. oben S, 32.

zogen. Endlich auch die polemische Stellung den gnostischen Häretikern gegenüber, welche die Wesenheit der sich offenbarenden Gottheit nicht rein hypostatisch, sondern auch gradeweg physisch unterschieden, also „zertheilten"[1] und so einerseits dem polytheistischen Zuge des Heidenthums in falscher Weise entgegenkamen, andrerseits aber die starr monotheistische Anschauung des Judenthums in falscher Weise berichtigten, ja mit ihrer blossen Annahme eines zweiten (αλλος) Gottes einen „verschiedenen" (ετερος) Sohn lehrten.[2]

Schon vor Justin finden wir einzelne Fäden der Logoslehre, um die es sich zunächst handelt, in den Schriften der apostolischen Väter: namentlich die Idee der Präexistenz und der Wesensgleichheit.[3] Man glaubte eben einfach an die überlieferte Lehre.[4] Aber noch fehlt jede dogmatische Ausprägung. Diese fängt erst mit Justin an, der natürlich an der Bildung dieses Dogmas ein besondres Interesse hatte in seiner apologetischen Stellung den Heiden und Juden gegenüber, sowie in seiner polemischen Stellung angesichts der judaisirenden Christen und der gnostischen Häretiker. Wir sehen ihn in allen seinen auf uns gelangten Schriften immer und wieder darauf zurückkommen. Er ringt mit demselben in vollem Bewusstsein; er ringt namentlich nach einer hypostatischen Präexistenz, und dabei nach völliger Wesensgleichheit. In beiden Stücken aber erreicht er sein Ziel nicht ganz. Er gewinnt zwar eine Präexistenz des Sohnes in hypostatischer Weise,[5] aber dieser Hypostasirung fehlt die klare volle Ewigkeit; und eine völlige Wesensgleichheit, aber ohne den Schein des Subordinatianismus zu meiden.[6]

Der erste Mangel beruht wesentlich wohl auf einer Unklarheit

---

1) Just. Dial. c. T. c. 128; Tatian c. 5. — 2) Just. Apol. I, 58.

3) Vgl. Dorner a. a. O. S. 141—142.

4) Tatian c. 5. Θεος ην εν αρχη, την δε αρχην λογου δυναμιν παρειληφαμεν (Evang. Joh. I, 1).

5) Dialog. c. 62. τουτο το τω οντι απο του πατρος προβληθεν γεννημα προ παντων των ποιηματων συνην τω πατρι και τουτω ο πατηρ προσομιλει (bei der Schöpfung nämlich).

6) Vgl. Semisch, Just. d. M., II, 294; Dorner a. a. O. 423—435.

des Gedanken s: denn wenn Justin den Sohn vor der Weltschöpfung erzeugt werden lässt,[1] so hat er dabei schwerlich die Absicht, das negative Dogma hinzustellen, dass es allerdings eine Zeit gab, wo demselben die persönliche Existenz fehlte; es liegt ihm sicherlich nur daran, den positiven Gedanken zu markiren, dass es eine Zeit gab, wo derselbe für den Zweck der Weltschöpfung aus Gott heraustrat, und so neben seinem innergöttlichen Verhältniss ein Verhältniss nach aussen hin einging. Das war das Mindeste, was ihm die Schrift in dieser Beziehung zu fordern schien. Wesentlich dieselbe Anschauung finden wir ja auch bei Theophilus von Antiochien; nur um vieles deutlicher. Nach ihm hatte Gott den Logos „ehe etwas wurde“ — d. h. im betreffenden Zusammenhange entschieden „von Ewigkeit her“ — als Mitberather[2] in sich; und als er nun die Welt schaffen wollte, um seine ewigen Gedanken ins Werk zu richten, so zeugte er ihn — nicht schlechthin — sondern *προφορικον*,[3] d. h. er liess ihn aus sich hinaustreten in schöpferischer Weise. Athenagoras aber lässt den allerdings ungeschickten Ausdruck einer Erzeugung des Logos für die Weltschöpfung — und also auch vor derselben — ganz fallen; oder vielmehr, er nimmt ihm durch nähere Erklärung das Missverständliche.[4] Der Hauptfehler bei Justin besteht eben darin, dass er den Logos allzusehr in seiner Beziehung nach aussen, und allzuwenig in seiner Beziehung nach innen ins Auge fasst, und auch bei Theophilus, — dem über der Wesenseinheit der persönliche Unterschied zu schwinden droht; ja selbst bei Athenagoras — der Einheit und Unterschied gleichmässig zu wahren bestrebt ist[5] — kommt das innergöttliche Verhältniss des Logos, trotz Ansatz und Anlauf dazu, noch nicht zu irgendwelcher Klarheit.[6] Billig aber ists,

---

[1]) Dialog. c. 129

[2]) *συμβουλος*; vergl. Past Herm. Similit. IX, 12. — [3]) II, c. 31.

[4]) c. 10. *πρωτον γεννημα ειναι τω πατρι, ουχ ως γενομενον* (*εξ αρχης γαρ ο θεος, νους αιδιος ων, ειχεν αυτος εν εαυτω τον λογον, αιδιως λογικος ων*). *αλλ ως των υλικων ξυμπαντων ...... ιδεα και ενεργεια ειναι προελθων.* — [5]) c. 10.

[6]) Vergl. Dorner a. a. O. 435—443.

dass wir bei dem Ringen einer noch ungeübten christlichen Speculation in einer so überaus schwierigen Sache uns hüten, was nicht ausdrücklich gesagt ist, als absichtlich geleugnet anzusehen; billig auch ists, dass wir manches Schiefe und Schwanke einer naiven bona fides nach Seiten der recta fides hin — bis an die Grenzen der Möglichkeit — zurecht zu stellen suchen.

Den andern Mangel anlangend, so darf man auch hier die Naivetät gewisser subordinatianistisch klingender Ausdrücke bei Justin nicht missdeuten, — wie da, wo offenbar nur von einer logischen Stellung innerhalb der Trinität,[1] oder gar nur von einer liturgischen Reihenfolge die Rede ist,[2] oder wie da, wo nicht der Logos an sich, sondern der fleischgewordne in Frage kommt,[3] oder endlich, wie da, wo von Kundgebungen des Logos vor der Menschwerdung gehandelt wird, und derselbe als „Organ der Offenbarung des Vaters“, und in dieser Eigenschaft als ein dem Vater unterthaner Bote und Diener erscheint.[4] Der „stärkste“ anscheinend subordinatianistische Ausdruck bei Justin ist in der That die Stelle, wo er die Zeugung des Logos als durch Gottes „Macht und Rath“ geschehen hinstellt; aber er redet doch eben von einer Zeugung, und diese setzt ein Entstehen in dem Wesen Gottes nothwendig voraus. Es fehlt nur die bestimmte Erkenntniss, dass es sich hier nicht bloss um einen äussern Willensact Gottes handelt, sondern dass dieser Willensact zugleich innerlich in dem göttlichen Wesen begründet ist.[5] Es scheint, dass ihn die Furcht vor einem rein naturnothwendigen „Ausfliessen“ bei den Gnostikern zu jener Fassung bestimmt hat.[6]

Lag etwa auch den übrigen subordinatianistisch klingenden

---

[1]) Apol. 1, 32; 12. Im Sinne etwa von: „Omne quod prodit ex aliquo, secundum sit ejus necesse est de quo prodit. Tertull. adv. Prax. c. 8.“ Vgl. Just. Dial. c. 129: *του επι γης κυριου κυριος εστιν ως πατηρ και θεος αιτιος τε αυτω του ειναι και δυνατω και κυριω και θεω.*

[2]) Apol. 1, 13. — [3]) Apol. II, 13.

[4]) Dial. c. 56; 57; 93; 126; 127; 129. Vgl. Dorner a. a. O. I, 425, Anm. 30.

[5]) Vgl. Semisch, J. d. M., II, 294.

[6]) *γεγεννησθαι απο του πατρος δυναμει και βουλη αυτου, αλλ ου κατ αποτομην, ως απομεριζομενης της του πατρος ουσιας κ. τ. λ.* Dial. c. 128.

Ausdrücken, ausser der eignen Unklarheit, noch ein besondres Motiv zu Grunde? Vielleicht ein — um es kurz zu sagen — monarchianisches Interesse, das schon der heidnischen sowohl als der gnostischen Vielgötterei gegenüber nicht unnatürlich war,[1] und das etwa durch eine gewisse „Unterordnung" gewahrt erscheinen konnte? Aber Justin geht in seinem „Gespräche mit dem Juden Trypho", wo doch ein monarchianisches Interesse am stärksten hervortreten musste,[2] nicht bloss geflissentlich darauf aus, eine zweite göttliche Persönlichkeit in den Schriften des A. B. selbst nachzuweisen;[3] er trägt auch kein Bedenken, das Existiren einer solchen, als einer besondern, wiederholt durch ein „der Zahl nach verschieden sein" zu bezeichnen,[4] während doch grade eine numerische Verschiedenheit innerhalb der Gottheit der Stein des Anstosses war, wie Tertullian später gegen den Monarchianer Praxeas sagt: „Alle Einfältigen, um nicht zu sagen, Unklugen und Unwissenden, — die stets die Mehrheit der Gläubigen ausmachen, — erschrecken, weil auch die Glaubens-Regel selbst von den mehreren Göttern der Welt zu dem einen und wahren Gotte hinüberführt, vor dem Worte „*οικονομια*", indem sie nicht einsehen, dass Gott zwar als ein einziger, aber zugleich mit seiner „*οικονομια*" zu glauben sei. *Numerum* et dispositionem trinitatis *divisionem* praesumunt unitatis."[5] Das alles jedoch dürfte eben nur beweisen, dass es dem Justin um so mehr daran liegen musste, diese numerische Verschiedenheit innerhalb der Gottheit mit der Einheit (*μοναρχια*) irgendwie auszugleichen. Diess nun sehen wir ihn so thun, dass er nicht sowohl die Einheit des Wesens,[6] als die Einheit des Willens[7] auf beiden Seiten betont. Eine solche Einheit des Willens aber konnte bei einer Unterordnung des Sohnes unter den Vater am gesichertsten erscheinen. Und in der That erklärt sich Justin über diese Willens-Einheit an der obenangezognen Stelle aus-

[1]) Tertull. adv. Prax. c. 13. Vgl. c. 8 u. 3. — [2]) Vgl. Dial. c. 11.
[3]) Dial. c. 55; 56; 57; 62; 129. — [4]) Dial. c. 56; 62; 129.
[5]) Adv. Prax. c. 3.
[6]) Substantiae unitas; wie Tertull. ad. Prax. c. 2.
[7]) Dial. c. 56: *γνωμη*; vgl. Tertull. adv. Prax. c. 22.

drücklich dahin: der Sohn habe nie etwas gehandelt, als was der Weltschöpfer, über den hinaus kein Gott sei, von ihm gethan oder geredet haben wollte. Vergleicht man hiermit Stellen wie c. 126,[1] wo der, „welcher den Patriarchen erschien", dem „Vater und Herrn unterworfen und seinem Willen dienend" genannt wird, so möchte man fast annehmen, dass ein gewisses monarchianisches Interesse, natürlich im orthodoxen Sinne, bei den subordinatianistisch klingenden Ausdrücken Justins mitspiele.

Wie dem auch sei, die Lehre vom Logos hatte bereits einen bestimmten Grad der Ausbildung erreicht, als Irenäus eintrat und die Entwickelung weiter führte, indem er auch das innergöttliche Verhältniss des Logos zuerst mit einer gewissen Klarheit erfasste;[2] indem er so den hellen Begriff einer nicht nur vorweltlichen, sondern vollewigen Existenz in hypostatischer Weise gewann;[3] und indem er endlich die damit nothwendig gegebene völlige Wesensgleichheit des Sohnes deutlich aussprach,[4] die Unterordnung desselben — wenn auch nicht in klarer Begrifflichkeit — wesentlich ökonomisch fassend.[5] Es erstreckt sich übrigens der Fortschritt in der Lehre vom Logos, auf den wir bei Irenäus stossen, bis zu einem gewissen Grade auch auf die Lehre vom heiligen Geiste,[6] ja auf die Lehre von Gott überhaupt.[7] Natürlich: denn alle diese Dogmen hängen so eng mit einander zusammen, dass eine grössere Klarheit in dem einen die andren mit erhellen musste.

Es ist nicht von ungefähr, dass zu der Zeit, von der wir handeln, die Frage nach der Rechtfertigung des Sünders

---

1) Vgl. auch c. 127.

2) IV, 14, 1: Igitur initio non quasi indigens Deus hominis plasmavit Adam, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia. Non enim solum ante Adam, sed et ante omnem conditionem glorificabat Verbum Patrem suum, manens in eo, et ipse a patre glorificabatur.

3) II, 25, 3; II, 30, 9; IV, 20, 3 u. 6; IV, 7, 4.

4) III, 6, 1; III, 8, 3; III, 15, 3; IV, 6 u. 7.

5) V, 18, 2. Vgl. IV, 20, 6; IV, 83, 3.

6) IV, 18, 2. Vgl. Kahnis a. a. O. 260 u. 249.

7) Vgl. Duncker a. a. O. S. 27.

vor Gott nicht an der Tagesordnung war. Der Umstand, dass der Kampf mit den Judenchristen um die Geltung des Gesetzes so gut wie entschieden war, hatte den Blick der Kirche von dem Heils-Wege abgelenkt, der Streit mit den Gnostikern aber ihn auf die grossen Heils-Thatsachen hingerichtet. Auf welchem Punkte stand nun die paulinische Central-Lehre im Gebiete der Soteriologie zur Zeit, als Irenäus seine kirchliche Wirksamkeit begann?

Ritschl spricht gradezu von einer allmäligen Entartung des Paulinismus.[1] Nach ihm nimmt Polycarp die erste Stelle ein in Hervorhebung des paulinischen Grundbekenntnisses;[2] die zweite etwa Clemens Romanus.[3] Er gesteht auch dem Verfasser des Barnabas-Briefes,[4] so wie Justin dem Martyr[5] eine mehr oder minder paulinische Anschauungsweise in der angegebenen Beziehung zu. Es fehle nur das vollkommne Verständniss und die scharfe Fassung. Man darf — und muss das zugeben. Noch mehr: man kann es gar nicht anders erwarten; denn welchem dogmengeschichtlich nur einigermassen gebildeten Theologen möchte es auch nur auf einen Augenblick in den Sinn kommen, als könnte überhaupt die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben „in der Zuspitzung, in welcher die Reformation uns gelehrt hat, sie zu verstehen und anzueignen“, jemals „symbolische Ueberzeugung“ in den ersten zwei Jahrhunderten gewesen sein? Aber ein unvollkommnes Verständniss und eine minder scharfe Fassung jener paulinischen Grundlehre muss nicht nothwendig eine Entartung derselben heissen; beides könnte möglicherweise auch auf Rechnung einer dogmatischen Unentwickeltheit in diesem Punkte zu setzen sein. Wir wollen uns darauf hin die Anschauung des Clemens Romanus in der betreffenden Beziehung beispielsweise näher ansehn. Clemens ermahnt zur Eintracht, zur Demuth, zur Enthaltsamkeit u. s. w. „εργοις δικαιουμενοι και μη λογοις“[6] Hier aber treten nicht Werke und Glauben in Gegensatz, sondern

---

1) A. a. O. 272, 280, 288, 298. — 2) A. a. O. 285—286.
3) A. a. O. 286; vgl. 276 u. 282. — 4) A. a. O. 296.
5) A. a. O. 305 fgg. — 6) c. 30.

Werke und Worte,[1] und δικαιουσθαι steht offenbar in dem Sinne von „sich rechtschaffen erzeigen". Also Herzens-Glaube gegen Lippen-Glaube! Abraham, so heisst es an einem andern Orte,[2] habe Recht und Wahrheit geübt; aber δια πιστεως! — und nie habe Jemand um seiner Werke willen irgend einen Vorzug von Gott erlangt, sondern nur durch den gnädigen Willen Gottes; auch wir seien durch den Willen Gottes in Christo Jesu berufen, und es werde uns Gerechtigkeit „nicht durch unsre Weisheit, Einsicht, Frömmigkeit oder Werke zu Theil, sondern durch den Glauben", durch welchen Gott Alle von jeher gerecht gemacht habe.[3] Desswegen solle jedoch Niemand von dem „Wohlthun und der Liebe" lassen: die ganze Schaar der „Gerechten" habe im Schmucke guter Werke geprangt;[4] ja alle Auserwählten Gottes seien je und je „in der Liebe vollendet worden", und haben „in der Liebe vollendet nach der Gnade Gottes den Ort der Frommen eingenommen".[5] Selig seien wir, „wenn wir die Gebote Gottes in Gleichgesinntheit der Liebe thaten zu Vergebung unsrer Sünden δι[6] αγαπης" — in welcher Liebe eben der Glaube, „durch den Gott von jeher Alle rechtfertigte", sich zu bewähren hat. So weit Clemens Romanus. Man wird nach dem Allen freilich sagen müssen, dass er die Grenzen zwischen Glaubens- und Lebens-Gerechtigkeit, zwischen Rechtfertigung und Heiligung — zwischen Wurzel und Frucht — keineswegs gehörig auseinander hält; und dass dieser Mangel an scharfer Fassung mit einem unvollkommnen Verständniss der gedachten paul. Grundlehre zusammenhängt, liegt auf der Hand. Darf man aber wohl solch unvollkommnes Verständniss schlechthin auf Rechnung einer allmäligen Entartung des Paulinismus schreiben, ohne die damalige dogmatische Unentwickeltheit dieser Lehre irgendwie in Anschlag zu bringen?

Solcher Unentwickeltheit trägt Ritschl, trotz seines anerkennenswerthen Strebens den apostolischen Vätern gerecht zu werden, offenbar nicht immer gebührend Rechnung. So bemerkt er z. B.

[1]) vgl. c. 38. — [2]) c. 31. — [3]) c. 32; vgl. c. 12. — [4]) c. 33.
[5]) e. 49—50. — [6]) Wie Tim. 1, 15 (bei Liebes-Uebung)? δια bezeichnet jedenfalls nicht nothwendig die nächste Ursache.

zum siebenten Kapitel desselben Clemens Romanus:[1] „Ueber die Heilsbedeutung des Todes Christi spricht nun aber Clemens seine eigenste Meinung in dem Satze aus, dass das zu dem Heile der Gläubigen vergossene Blut der ganzen Welt die Gnadengabe der Sinnesänderung gebracht habe. Die folgenden Sätze vergleichen diesen Sinn des Todes Christi mit den Busspredigten des Noah und des Jonas, wobei freilich der Unterschied hervortritt, dass die in dem Tode Christi liegende Anregung zur Busse der ganzen Welt gegolten hat. Nun ergiebt sich aber aus Vergleichung anderer Aussagen (cap. 16. 49) als Meinung des Clemens, dass Christi Tod nur (?) als Beispiel der Demuth, und als Beweis der göttlichen Liebe die Sinnesänderung angeregt und dadurch also nicht, wie die Apostel denken, ein neues Verhältniss der Menschen zu Gott begründet, sondern ein neues Verhalten der Menschen zu Gott veranlasst habe. Anstatt des apostolischen Gedankens von der Versöhnung der Sünder durch Christi Tod spricht er im Verlauf jener auf die Busse bezüglichen Stelle in ganz unbiblischer Weise von einer Versöhnung Gottes durch das aus bussfertiger Gesinnung hervorgehende Bitten und zwar der Art, dass er den Satz auch auf die Christen angewendet wissen will. Obgleich nun Clemens dem Worte nach die apostolische Grundanschauung festhält, dass durch den Tod Christi die Erlösung der Gläubigen von der Sünde gestiftet ist, dass also Gott durch Christus ein specifisches Verhältniss der Gläubigen zu sich gesetzt hat, so hat er doch den Sinn und die Bedeutung dieses Gedankens nicht mehr begriffen, sondern begründet in Wahrheit das Verhältniss der Gläubigen zu Gott auf ihr bussfertiges Verhalten, das durch den Tod Christi veranlasst ist."[2] — Wo ist

---

1) *Ατενισωμεν εις το αιμα του Χριστου, οτι δια την ημετεραν σωτηριαν εκχυθεν παντι τω κοσμω μετανοιας χαριν υπηνεγκεν. Καταμαθωμεν οτι εν γενεα και γενεα μετανοιας τοπον εδωκεν ο θεος τοις βουλομενοις επιστραφηναι επ αυτον. Νωε εκηρυξεν μετανοιαν και οι υπακουσαντες εσωθησαν. Ιωνας Νινευιταις καταστροφην εκηρυξεν· οι δε μετανοησαντες επι τοις αμαρτημασιν αυτων εξιλασαντο τον θεον ικετευσαντες.*

2) S. 281—282.

denn aber die Nothwendigkeit *μετανοιας χαριν υπηνεγκεν* so zu nehmen? Viel natürlicher ist jedenfalls die Fassung: das unsres Heiles wegen vergossne Blut hat bewirkt, dass nun der ganzen Welt die „Gnade" eines *τοπου*[1] *μετανοιας* geworden ist, indem eben Christus, nachdem er gelitten und von den Todten auferstanden, darauf hin in seinem Namen Busse und Vergebung der Sünden unter allen Völkern hat predigen lassen.[2] Und wo wird doch der Tod Christi seinem Sinne nach mit den Busspredigten des Noah und des Jonas verglichen? Es wird ja nur gesagt, dass Gott auch früher schon die Predigt zur Busse von Zeit zu Zeit habe erschallen lassen; und dass Clemens Busse und Begnadigung der Gläubigen vor Christo nur im Zusammenhange mit dem erlösenden Blute des Herrn denkt, zeigt doch wohl seine Deutung des rothen Seils Josua 2, 18 auf eine Vorausdarstellung der Wahrheit, dass „durch das Blut des Herrn Erlösung kommen würde Allen, die da glauben und hoffen auf Gott".[3] — Was endlich die Aeusserung anlangt, dass die bussfertigen Niniviten flehend Gott „versöhnten",[4] so ist es Clemens schwerlich in den Sinn gekommen, damit dem Gebete der Niniviten eine versöhnende Kraft in unsrem dogmatisch fixirten Sinne beilegen zu wollen. Er will hier sicherlich weiter nichts sagen, als dass die Niniviten die Busspredigt zu Herzen nahmen und so in wahrer Reue brünstiglich Gnade erflehten und empfingen.

Dorner sagt: „Wir haben den Gegensatz gegen die Gerechtigkeit aus den Werken einstimmig, wenn auch mit verschiednem Maass der Erkenntniss, aus dem Munde des Clemens, Ignatius, Barnabas, Polycarp gehört."[5] Ich möchte das Wort „Gegensatz" unterstreichen. Man war eben mehr negativ einig, dass die Gerechtigkeit nicht aus den Werken komme, als positiv klar, wie es sich mit der Gerechtigkeit aus dem Glauben verhalte. „Das Verhältniss des Glaubens zu den Werken" war noch nicht „Gegenstand einer besondern Reflexion"[6] geworden. Man nahm die überlieferte Lehre in dieser Beziehung naiv hin; denn noch fehlte

[1]) Siehe das Folgende. —— [2]) Ev. Luc. 24, 45—47; Act. Ap. 17, 30.
[3]) c. 12. —— [4]) *εξιλασαντο*. —— [5]) A. a. O. I, S. 177.
[6]) Baur, Dogmengesch. 133.

der besondre Anstoss zu einer dogmatischen Auseinanderlegung ihres innersten Gehaltes. Ein solcher besondrer Anstoss war sogar damals kaum vorhanden gewesen, als der kirchliche Streit sich noch um die Geltung oder Nichtgeltung des „Gesetzes“ drehte; denn dabei hatte es sich mehr nur um die rituelle Seite desselben gehandelt. Erst musste überhaupt die Lehre von der menschlichen Natur in die Entwickelung treten, denn nur von da aus war ein eigentliches dogmatisches Verständniss der Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben möglich. Zur Ausbildung der Anthropologie aber war damals, als das theologische Dogma alle Aufmerksamkeit in Anspruch nahm, noch nicht die Zeit gekommen.

Man hat viel von einem „neuen Gesetzthum“ der apostolischen Väter und Justins geredet.[1] Nun es ist wahr, diese bezeichnen das Christenthum häufig als „neues Gesetz“, aber das beweist an und für sich nicht nothwendig unpaulinisches Wesen. Es handelt sich hier um eine Parallele der Entgegenstellung zwischen der alt- und neut. Oekonomie insgemein,[2] nicht um eine Parallele der Gleichstellung zwischen Gesetz und Evangelium im Sinne Pauli. Der Ton liegt keineswegs auf „Gesetz“, sondern auf „neu“: ein Zusatz, der im Zusammenhange offenbar die verschiedne Beschaffenheit markirt, und den Begriff des Gesetzes in den allgemeinen Begriff „Ordnung“ umsetzt. Der Verfasser des Barnabas-Briefes spricht ausdrücklich von einer nova lex Domini nostri J. Christi, die, in die Herzen geschrieben,[3] sine jugo necessitatis[4] — also ohne das Wesen des Gesetzes[5] — ist, und der „Hirt des Hermas“ redet von dem Gesetze des N. B. als von Christo selbst, der bis an die Enden der Erde gepredigt und in die Herzen der Gläubigen eingepflanzt wird.[6] Justin aller-

---

1) Ritschl 274 fgg.

2) Vgl. z. B. Justin, Dialog c. 11; 24; 43; 122. Hier steht auch neben νομος stets διαθηκη.

3) c. 4. — 4) c. 2.

5) Vgl. „ζυγος της χαριτος“ bei Clem. Rom. c. 16; und „alia lex“ als vivificatrix lex“ und „libertatis lex“ (Jac. 1, 23) bei Irenäus IV, 34, 4.

6) Similit. VIII, 3.

dings setzt allenthalben, wo die neut. Oekonomie der altt. gegenübertritt, den Unterschied nur in die Aufhebung des Ritual-Gesetzes; allein die betreffende Schrift ist auch nicht eine dogmat. Abhandlung, sondern ein apologet. Gespräch mit Juden, wo eine Markirung bloss dieses Unterschieds natürlich erscheint. Dass ihm ein tieferer Unterschied überhaupt unbekannt sei, lässt sich daraus nicht folgern. Nur Eins. Wenn er sagt, Christus selbst sei das N. Gesetz und der N. Bund, so mag dahinter „der erhabne Gedanke nicht zu suchen sein, der darin zu liegen scheint";[1] die gleich darauf folgenden Worte aber, dass wir „durch diesen gekreuzigten Christ zu Gott gebracht worden", lassen — in Verbindung mit andern Stellen —[2] wenigstens nicht zweifeln, dass er in Christo noch etwas mehr sieht als einen Gesetzgeber wie Moses. Man wird eben nur sagen können, dass es ihm, wie seinen Vorgängern, an einem völlig klaren Verständniss für den paulinischen Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium fehlte.

Wie wenig damals schon ein eigentlich gesetzlicher Geist in der Christenheit die Oberhand gewonnen hatte, zeigt unter anderm der Brief des Dionysius von Corinth an den Bischof Pinytos von Knossos,[3] worin er denselben beschwört, er möchte den Brüdern in Betreff der Ehelosigkeit keine allzuschweren Lasten mit Gewalt auflegen, sondern die Schwachheit der Mehrzahl berücksichtigen; noch mehr aber die Rückantwort des Pinytos, es sei jetzt die Zeit eines reifern Alters gekommen, — worin offenbar das Geständniss liegt, dass jene Freunde der Gesetzlichkeit mit etwas Neuem umgehen.[4] Aber auch der Cultus damaliger Zeit scheint dafür Zeugniss abzulegen, denn auch dort stossen wir noch nicht einmal zur Blüthezeit des Irenäus auf die Spur gesetzlicher Aeusserlichkeit;[5] vielmehr springt „seine grosse Verschiedenheit von dem spätern, gesetzlich-kathol. Gottesdienst", und seine „Geistesverwandtschaft mit dem apost." in die Augen.

Bei alle dem muss zugestanden werden, dass sich bereits eine

---

1) Dial. c. 11. Vgl. Ritschl a. a. O. S. 299.
2) Vgl. besonders Dial. c. 41; 43; 111. — 3) Eus. H. E. 4, 23.
4) Dorner a. a. O. I, S. 177.
5) Harnak, Der christl. Gemeindegottesdienst, S. 313.

schiefe Richtung in Geltendmachung menschlichen Verdienstes bemerklich machte; dass das zu verhältnissmässiger Verdunklung der soteriologischen Grundlehre ausschlagen musste; und dass somit deren unvollkommne Fassung nicht bloss auf Rechnung dogmatischer Unentwickeltheit zu setzen sein wird.

Auf die erste vereinzelte Spur einer solchen, wenn auch noch sehr naiven Abschüssigkeit stossen wir schon bei Polycarp, wo er, im Anschluss an Tobias 4, 11; 12, 9 sagt, dass „Almosen vom Tode erretten“.[1] Eine allerdings noch ziemlich leise Spur ähnlicher Art dürfen wir wohl auch darin sehen, dass die lugdunensischen Berichterstatter von den dortigen Blutzeugen ausdrücklich bemerken: sie „banden Niemanden“, sondern „lösten Alle“. Denn daraus geht doch wohl hervor, dass schon damals eine falsche kirchliche Stellung der Martyrer auf Grund einer falschen Schätzung des Martyriums — also menschlichen Verdienstes — sich anbahnte. Im „Hirten des Hermas“ aber werden bereits gar übergesetzliche Werke empfohlen und überschüssige Verdienste anerkannt;[2] und es wiegt dieses Zeugniss um so mehr, als die genannte Schrift damals in so hoher Achtung stand, dass Irenäus sie einfach als η γραφη citirt.[3] Zu diesem Ansehn mochte freilich der Umstand, dass man den Verfasser für einen Apostelschüler hielt, das Meiste beitragen, und es wäre daher wohl denkbar, dass man um solcher Verfasserschaft willen die betreffenden Stellen — in mehr oder minder naiver Weise — eben nur mit in den Kauf nahm.

Ritschl erklärt sich die gedachten Mängel hauptsächlich daraus, dass die Heidenchristen unfähig waren sich der richtigen altt. Grundideen für die paul. Gedanken zu bemächtigen.[4] Wir wollen ihm nicht mit Baur entgegnen, dass das die kläglichste Vorstellung sei, die man sich von dem Zustand des Christenthums in der nachapostolischen Zeit machen könne.[5] Aber daran erinnern müssen wir, dass ja, wenn jene Ansicht haltbar wäre, dann *die* Judenchristen als solche am meisten geeignet sein mussten, in

---

1) c. 10. — 2) Simil. V, 3. Vgl. Ritschl a. a. O. S. 289.
3) IV, 20, 2. — 4) A. a. O. 103, 282, 293, 296, 304, 331, 581, 583.
5) Die Tübinger Schule S. 66.

die Tiefen der paulinischen Gedanken einzudringen! Der innerste Grund jener Mängel liegt sicherlich viel tiefer — und doch näher; er ist ein allgemein menschlicher: denn „das Princip der Gesetzlichkeit ruht in der menschlichen Natur selbst, ist die eigentliche und allgemeine Krankheit in der Sphäre der Religion und beherrscht darum gleichermassen alle ausserchristlichen Religionen".[1] Und dazu kommt denn wohl noch der besondere Umstand, dass man angesichts einer heidnischen Naturnothwendigkeit, die im Gnosticismus wiederkehrte, des Menschen freien Willen zu betonen sich fort und fort veranlasst fand, dabei aber zwischen der Zeit vor und nach dem Falle, zwischen Freiheit in abstracto und concreto, und zwischen dem geistlichen und bürgerlichen Gebiete nicht gehörig unterschied.

Die theologische Wissenschaft.

Wenn zur Bildung einer christlichen Theologie die wissenschaftliche Vermittelung nothwendig ist, so war es von selbst gegeben, dass die ersten Ansätze dazu nicht wohl eher statthaben konnten, als bis Männer zum Christenthume traten, die auf der geistigen Höhe der classischen Welt standen. Von Polycarp sagt Irenäus: „Er lehrte stets, was er von den Aposteln gelernt hatte."[2] Eine Aeusserung, die noch weiter gilt als sie gemeint war. Mehr treue Wiedergabe des apostolischen Wortes, das noch in den Ohren tönte[3] als freie Verarbeitung! So finden wir es auch bei Clemens. Eine grössere Freiheit der Bewegung tritt uns zwar etwa in der „Epistola Barnabae", in den Briefen des Ignatius und in dem „Hirten des Hermas" entgegen. Aber allenthalben — selbst bei dem Verfasser des Barnabas-Briefes, der auf seine „γνωσις" fast eitel ist[4] — schlägt das unmittelbar praktische Interesse durch. Schon die Briefform der Schriften, die man als „Schriften der apostolischen Väter" bezeichnet, gemahnt an

---

1) Harnack a. a. O. 49. — 2) III. 3, 4.
3) Vgl. ebendas. III, 3, 3. — 4) c. 9.

den wesentlich praktischen Charakter. Ihr Zweck hauptsächlich ist, das christliche Leben in den Gemeinden durch christliche Belehrung zu fördern, und diese Belehrung läuft daher stets auf Paränese hinaus.[1]

Erst mit den ökumenisch gebildeten Apologeten beginnt die wissenschaftliche Arbeit, — Vorarbeit möchte ich sagen. Die ersten derselben, so weit wir von ihnen nähere Kunde haben, waren Quadratus, — und Aristides[2] dort in der alten Metropole des classischen Heidenthums. Wir wissen nicht genau, wie weit sie, auf die griechische Philosophie eingehend, die Wissenschaft des Hellenismus mit dem Christenthume verbanden.[3] Ihr Nachfolger aber, Justin, ist in seinen apologetischen Schriften aufs eifrigste bemüht, sich von seinem christlichen Standpunkte aus mit dem Hellenismus wissenschaftlich auseinanderzusetzen.[4] Dasselbe thaten nacheinander alle Apologeten jener Zeit, nur dass auch hier noch das praktische Interesse im Ganzen das vorwaltende war, im Unterschied von den spätern Apologeten jenseit des Kampfes auf Leben und Tod. Selbst bei Justin ist's im Allgemeinen nicht anders.

Dennoch ist Justin nachweislich derjenige, der zu einer wissenschaftlichen Behandlung der Theologie den ersten bedeutenden Anstoss gab; war doch auch er, der alle philosophischen Systeme des classischen Heidenthums durchgemacht und dann als Christ fast das ganze Gebiet der christlichen Kirche besucht hatte, ganz besonders dazu geeignet. Zur Bildung einer theologischen Wissenschaft wirkten vornehmlich die apologetisch-polemischen Auseinandersetzungen mit Heiden und Juden. Dadurch musste das Wesen des Christenthums zum Bewusstsein kommen; denn, die Wahrheit desselben vertheidigend, konnte man dem Heidenthume und dem Judenthume gegenüber von dem eigenthümlichen Cha-

---

[1]) Vgl. z. B. Epist. Barnab. c. 1; 17; Clem. Rom. c. 7: 56; Past. Herm. Sim. X, 2.

[2]) Eus. H. E. IV, 3. Hieronymus de viris illustr. c. 19 u. 20.

[3]) Vgl. Semisch, Denkw., 185.

[4]) Diess deutete er selbst äusserlich an. Siehe Euseb. H. E. IV, 11. *Εν φιλοσοφου σχηματι πρεσβευων τον θειον λογον και τοις υπερ της πιστεως εναγωνιζομενος συγγραμμασιν.*

rakter desselben nicht Umgang nehmen. Aehnlich wirkte der Gegensatz gegen die Gnostiker. Auch er forderte heraus zu wissenschaftlichen Erörterungen über die christlichen Erkenntnissquellen (mündliche und schriftliche Ueberlieferung) und Alles, was damit zusammenhängt (Kanon, Hermeneutik, Inspiration u. s. w.), so wie zu näherer Bestimmung einzelner dogmatischer Punkte, besonders auf dem christologischen Gebiete. Die Gnostiker trugen ferner zu einer wissenschaftlicheren Gestaltung des christlichen Glaubens dadurch bei, dass sie alle Philosophien und Religionen in ihre Systeme zogen, und dass nun die christlichen Polemiker hinterher mussten. Auch der Montanismus that dazu das Seinige. Es ist in der That nicht unwahrscheinlich, dass, wie die Abhandlung des Miltiades über die Aeusserungsform der wahren Prophetie offenbar dem Montanismus ihren Ursprung verdankte,[1] so auch die Schriften des dem Montanismus örtlich sehr nahen[2] sardischen Bischofs Melito von der Weissagung, von dem rechten Wandel und den Propheten, so wie von der Offenbarung Johannis durch denselben veranlasst wurden.[3] Dessen Werk von der Kirche gehört vielleicht ebenfalls hierher. Zur Erörterung dieses Artikels drängten übrigens die Gnostiker kaum minder.

Schon hatte auch der katholische Trieb jener Zeit die ersten Anfänge einer allgemeinen Kirchengeschichte — wenn auch zunächst nur in Form einfacher Memoiren — durch Hegesipp hervorgerufen.[4] Die bei weitem meisten theologischen Arbeiten aber bewegen sich begreiflicher Weise auf dogmatisch-ethischem Gebiete, — so namentlich die des sardischen Bischofs Melito,[5] — und auf exegetischem. Auf diesem letzteren scheint es vorzugsweise der Anfang und das Ende der heiligen Schrift zu sein, was die damaligen Exegeten zunächst in Anspruch nahm: die Schöpfungsgeschichte[6] und die Apokalypse.[7] Zu der „Schöpfungs-

---

[1]) Eus. H. E, V, 17.

[2]) War doch der Montanismus in Lydien, besonders in Thyatira, sehr stark vertreten. — [3]) Vgl. Piper in „Stud. u. Krit.“, 1838. H. 1, S. 86.

[4]) Eus. H. E. IV, 8; IV, 22. — [5]) Vgl. Piper a. a. O. S. 57—58.

[6]) Eus. H. E. V, 13; V, 27.

[7]) Eus. H. E. IV, 26. Vgl. auch Hieronymus de viris illustribus c. 9.

geschichte" trieb wohl der Gnosticismus, zu der Apokalypse der Montanismus besonders. Aber auch den Evangelien wandte man seine Aufmerkamkeit zu — Tatian z. B. verfasste eine Art Evangelien-Harmonie — und nicht lange nachher den apostolischen Briefen — wie Heraclit.[1] Zu Beidem halfen die Gnostiker, insbesondre die Marcioniten, mit.

Bei Justin sind freilich noch keine Anfänge zu einem theologischen System, wohl aber zu einer theologischen Methode vorhanden. Thiersch[2] vermuthet, sie sei in den verloren gegangenen Schriften dieselbe gewesen, die nachher Irenäus befolgt: dialectisch-philosophisch, historisch-traditionell, exegetisch-dogmatisch. Wir dürfen uns über seine Methode in den verloren gegangenen Schriften ein bestimmtes Urtheil nicht erlauben. Klar aber liegt in den erhaltenen Werken, neben der dialect. philosophischen, die exeget.-dogmatische Methode vor. Er geht überall auf das Schriftwort zurück,[3] und es finden sich bei ihm auch schon gewisse Grundsätze der Schriftauslegung, zunächst natürlich für das A. T. Ein materialer: Christus ist das letzte Ziel, der tiefste Sinn aller heiligen Schrift;[4] und ein formaler: die heilige Schrift, auch wo sie einen Widerspruch in sich zu schliessen scheint, kann nicht mit sich selbst in Widerspruch stehen.[5] Dazu kommen dann noch ein paar besondre hermeneutische Regeln.[6] Leider verfährt er bei der Exegese selbst mit solcher Willkühr, dass er oft seine eignen Regeln zu vergessen scheint. Drei Ursachen aber sind es insbesondre, die eine gesunde Schriftauslegung hindern: die ausschliessliche Zugrundlegung der Septuaginta, eine mechanische Inspirationstheorie und die Verwendung seines her-

---

Wenn daselbst gesagt wird: „quam (näml. die Apocal.) interpretantur Justinus martyr et Irenaeus," so lässt sich daraus allerdings nicht schliessen, dass es sich hier um besondre Schriften über den bezeichneten Gegenstand handelt; aber auch so gehört die Stelle hieher.

1) Eus. H. E. V, 27.

2) Versuch zur Herstellung des histor. Standp. für die Kritik der neutest. Schriften, 380—381. — 3) Vgl. z. B. Dial. c. 32; 80.

4) Dial. c. 113. Vgl. Semisch, Just d. M., II, S. 182 u. 34.

5) Dial. c. 65. Vgl. Semisch, Just. d. M., II, 13.

6) Apol. I, 36. Vgl. Semisch, Just. d. M., II, S. 48.

meneutischen Materialprincips zur Auffindung messianischer Einzelheiten mittelst allegorischen Pressens.[1]

Einen grossen Schritt vorwärts thut dann Irenäus, der auch hier den Fusstapfen Justins folgt. Er will zwar die allegorische Auslegung selbst da angewandt wissen, wo die Schrift eine anstössige Handlung ohne Beigabe einer ausdrücklichen Censur berichtet;[2] — und darin hat er, abgesehen von Justins thatsächlichem Beispiel und der Autorität des alten Presbyter,[3] auch den Plutarch in seiner Weise zum Vorgänger, der es als Regel hinstellt, man solle, wenn bei den Dichtern und überhaupt in Mythen etwas Unwürdiges berichtet werde, dann die allegorische Erklärung zu Hülfe nehmen.[4] Ein grosser Fortschritt seiner Hermeneutik aber zeigt sich darin, dass er den Grundsatz, die dunkeln Sprüche der Schrift seien nach den hellen und unzweideutigen Stellen auszulegen, mit völligster Klarheit ausspricht;[5] und dass er bei seiner Schriftauslegung den Gnostikern gegenüber, welche die Schriftstellen willkürlich aus dem Zusammenhange reissen, stets den Zusammenhang ins Auge fasst; denselben Gnostikern gegenüber aber, insofern sie mit ihrer untergeschobenen Geheimüberlieferung die Schrift meistern wollen, in ächt geschichtlicher Weise von dem kirchlichen Bewusstsein ausgeht.

Ein dogmatischer Centralgedanke liegt in den Schriften Justins noch nicht ausgeprägt vor. Welch eine Kluft hier abermals zwischen ihm und Irenäus; nur dass wir nicht wissen, ob und in wie weit sie sich vor unsern Augen füllen würde, wenn auch die antihäretischen Schriften Justins in unsern Händen wären. Bei

---

1) Vgl. Semisch, Just. d. M., II, 31—32.

2) IV, 31. — 3) Dial. c. 134.

4) Vgl. besonders de Iside 68. „*Διο δει μαλιστα προς ταυτα λογον εκ φιλοσοφιας μυσταγωγον αναλαβοντας, οσιως διανοεισθαι των λεγομενων και δρωμενων εκαστον· ινα μη . . . . ημεις, α καλως οι νομοι περι τας θυσιας και τας εορτας εταξαν, ετερως υπολαμβανοντες εξαμαρτωμεν κ. τ. λ.*“

5) II, 27, 1. Tertull. adv. Prax. c. 13. Es wäre interessant zu wissen, nach welchen Grundsätzen Justins Schüler, Tatian, *το ασαφες και επικεκρυμμενον των θειων γραφων* erklärt hat. Eus. H. E. V, 13.

Irenäus finden wir in der That einen leitenden dogmatischen Gedanken und zwar in durchgreifendster Weise. Derselbe dürfte in formaler Beziehung lauten: Die göttliche Heilsökonomie durchläuft verschiedene Stadien einer geschichtlichen Entwickelung;[1] und in materialer Beziehung etwa: Er wurde wie wir, auf dass wir wie Er würden.[2] Noch liegt ein systematischer Ausbau nicht vor, wohl aber ein reiches Baumaterial mit den ersten Strichen zu einem systematischen Grundriss.

Zur wissenschaftlich theologischen Arbeit gehört nicht bloss, dass das Wesen des Christenthums erkannt und seine Wahrheit begründet werde; es sind auch die einzelnen Lehren zu entwickeln und in Zusammenhang mit einander zu setzen. Dazu bedarf es dann zunächst einer Aufstellung gewisser Grundsätze für Auffindung derselben; dann aber kommt die Hauptsache: Zurückbeziehung alles Einzelnen auf einen Centralgedanken. Da eine solche stete Zurückbeziehung alles Einzelnen auf einen, wenn auch mehr noch im Hintergrunde liegenden, als offen hingestellten Centralgedanken sich nachweislich erst bei Irenäus findet, so dürfen wir ihn wohl als den ersten namhaften Theologen ansehn.

Eines Hauptes länger als alles Volk, ragt der heilige Irenäus aus dem Chore der mit ihm zugleich „leuchtenden“ rechtgläubigen Schriftsteller.[3] Das scheint auch Eusebius selbst bemerklich machen zu wollen, wenn er nach Aufzählung mehrerer gleichzeitigen Schriftsteller sagt: „*και επι πασιν Ειρηναιος*“.[4] Zunächst an ihn hinan mochten, als kirchlich bedeutsam im Allgemeinen, etwa Melito, Bischof zu Sardes, und Dionysius, Bischof zu Corinth, reichen: dieser mehr auf praktischem, jener mehr auf theoretischem Gebiete; dieser ausgezeichnet durch seine grosse, ächt ökumenische Wirksamkeit,[5] jener durch seine reichen Bei-

---

1) I, 10, 3. Vgl. Kahnis a. a. O. S. 286. —— 2) III, 10, 2.; 19, 1. V, Praef.
3) Eus. H. E. IV, 21. —— 4) „The last, but not the least.“
5) Eus. H. E. IV, 23. *Και πρωτον γε περι Διονυσιου φατεον· οτι τε*

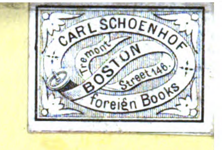
träge[1] zu den immer reicher werdenden[2] schriftstellerischen Erzeugnissen theologischer Wissenschaft. Dicht neben Melito aber, als mit ihm „vorzüglich blühend“,[3] stellt Eusebius selbst den hauptsächlich gegen Heiden, Juden und Montanisten schriftstellerisch thätigen Bischof von Hierapolis, Apollinaris.[4] — Ein würdiges Kleeblatt — und ein immerhin seltnes, selbst ohne dass man diesen Dreien den heiligen Irenäus, dessen Grösse das Ebenmaass allzusehr stören möchte, als Vierten nebenordnet.

της εν Κορινθω παροικιας των της επισκοπης εγκεχειριστο θρονον, και ως της ενθεου φιλοπονιας ου μονον τοις υπ αυτον, αλλ ηδη και τοις επι της αλλοδαπης αφθονως εκοινωνει, χρησιμωτατον απασιν εαυτον καθιστας, εν αις υπετυπουντο καθολικαις προς τας εκκλησιας επιστολαις.

1) Eus. H. E. IV, 26. — 2) Vgl. Eus. H. E. V, 27.

3) Επι τωνδε και Μελιτω . . . Απολλιναριος τε . . . . διαπρεπως ηκμαζον. IV, 26. — 4) Eus. H. E. IV, 27.

Druck von L. Schnauss in Leipzig.


CARL SCHOENHOF
Tremont
BOSTON
Street 146.
foreign Books

